A. S. M.

FERDINAND II

Roi des Deux Siciles





LA RAISON PHILOSOPHIQUE

ET

LA RAISON CATHOLIQUE.

PROPRIÉTÉ.



CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI :

A BESANÇON..... chez	TURBERGUE........... CORNU................	libraires.
— LYON.......... chez	PERISSE FRÈRES........ GIRARD ET JOSSERAND.	id.
— MONTPELLIER. chez	SÉGUIN FILS........... MALAVIALLE...........	id.
— NIMES.......... chez	WATON................	id.
— ANGERS....... chez	LAINÉ FRÈRES......... BARASSÉ..............	id.
— NANTES........ chez	MAZEAU FRÈRES.......	id.
— METZ.......... chez	PALLEZ ET ROUSSEAU..	id.
— ROME.......... chez	MERLE................	id.
— MILAN......... chez	DUMOLARD............	id.
— TURIN......... chez	BOCCA.................	id.
— MADRID....... chez	BAILLY-BALLIÈRE......	id.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
RUE JACOB, 56.

LA RAISON PHILOSOPHIQUE

ET LA

RAISON CATHOLIQUE

OU

CONFÉRENCES SUR LA CRÉATION,

PRONONCÉES A PARIS DANS L'ANNÉE 1852,

AUGMENTÉES ET ACCOMPAGNÉES DE REMARQUES ET DE NOTES,

PAR

LE T. R. P. VENTURA DE RAULICA,

Ancien Général de l'Ordre des Théatins, Consulteur de la Sacrée Congrégation des Rites, Examinateur des Évêques et du Clergé romain.

SUITE DES CONFÉRENCES DE L'ANNÉE 1851.

TOME SECOND.

PREMIÈRE PARTIE.





PARIS,

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE CASSETTE, 4.

1853.



PRÉFACE.

§ 1. *Caducité de l'erreur. Vie et puissance du Catholicisme.*

Ç'a été une bien singulière idée que celle de ce philosophe de l'école éclectique moderne, prétendant apprendre au genre humain, qui ne s'en doutait pas, *Comment les dogmes finissent* (1). Le mot grec *dogma*, que les Latins traduisaient par le mot *décret* (Cicer., *Quæst. academ.*), signifie une vérité universelle, nécessaire, éternelle, hors de toute contestation. Dire donc que de pareilles vérités *peuvent finir*, c'est dire que le vrai peut être faux, l'universel peut devenir particulier, le nécessaire peut cesser d'être, l'incontestable peut être contesté, l'éternel peut mourir. Dans cette thèse donc : *Comment les dogmes finissent*, il y a contradiction flagrante dans les termes; il y a l'absurde. Si certaines croyances des peuples changent, *finissent*, c'est qu'elles n'étaient pas des *dogmes* : les dogmes ne *finissant* jamais, pas plus que le Dieu dont ils émanent. C'est ce qui a fait prononcer à Cicéron cette belle et magnifique sentence : « Le temps, qui efface les rêves « et les opinions de l'homme, ne fait que confirmer, « affermir les arrêts de Dieu ; *Opinionum commenta* « *delet dies; Naturæ judicia confirmat.* »

Mais dix siècles avant que le philosophe romain eût

(1) C'est le titre d'un écrit bien connu de M. Jouffroy.

parlé ainsi, on lisait déjà dans les Psaumes ces grandes paroles, empreintes d'un charme tout divin : « Tout « s'use, tout vieillit comme les vêtements de l'homme. « Dieu seul est toujours le même ; Dieu seul ne change « pas, ne vieillit pas ; et la vérité du Seignenr reste « éternellement ce qu'elle est ; *Omnia sicut vestimen- « tum veterascent... Tu autem idem ipse es, et anni tui « non deficient... Et veritas Domini manet in æter- « num* (*Psal.* 101 et 116). » C'est, comme on le voit, l'histoire de la vérité et de l'erreur résumée en quelques mots.

Rien n'est plus vrai, en effet, que ce fait : « Que tous les systèmes d'erreur que la raison et les passions de l'homme ont enfantés, dans la suite des siècles, se sont démolis les uns les autres, et qu'au milieu de tant de ruines, les seules vérités générales que l'Agriculteur divin a semées dans le monde dès l'origine du monde, les seules vérités nécessaires à la subsistance et à la vie de l'humanité, les *dogmes* seuls sont restés debout. »

Les anciennes hérésies, qui ont fait tant de bruit et ravagé tant d'États, ont disparu pour ne plus revenir. Les modernes n'ont pas été plus heureuses. Est-ce qu'il est resté quelque chose de *positif* des doctrines de Luther et de Calvin? Les quelques vérités chrétiennes qui restent aux peuples que ces doctrines ont séduits, ne sont que des débris de traditions catholiques, que les enseignements et les persécutions de l'herésie n'ont pu tout à fait effacer : tout comme les quelques vérités religieuses que conservent les infidèles ne sont que des débris de traditions universelles, que l'idolâtrie et le mahométisme n'ont pu tout à fait détruire.

Tertullien a dit que « changer, c'est périr à un état précédent; *Mutari perire est pristino statui* (*Contr. Hermog.*). » A force donc de changer, de se transformer, les modernes hérésies n'ont fait que périr successivement à toutes leurs formes, à toutes leurs couleurs ; jusqu'à la dernière forme, à la dernière couleur qu'il leur a été possible de prendre : en sorte qu'à présent elles ne sont plus rien ; et l'*Histoire des* VARIATIONS *des Églises protestantes* n'est que l'histoire de leur mort lente et successive, l'histoire de leur *destruction*.

Voyez, au contraire, le Catholicisme. Seul debout au milieu de toutes ces destructions, comme la colonne de Phocas au milieu des ruines du forum romain ; seul, comme le Dieu qui en est l'auteur, toujours ancien et toujours nouveau, toujours fort, toujours intact, toujours lui-même, dans ses doctrines, dans son culte, dans ses institutions, il est la seule religion à laquelle on vient de tous côtés, particulièrement de l'Angleterre et de l'Allemagne, ces pays classiques du protestantisme, et qui attire à elle tout ce qu'il y a de nobles âmes, de hautes intelligences, de vrai savoir parmi les protestants ; tandis que le protestantisme lui-même ne recrute que parmi ce qu'il y a de plus ignorant, de plus superficiel et de plus corrompu dans l'Église catholique : c'est la chiffonnerie ne remplissant ses coffres que dans les immondices des rues ; sans que ces trouvailles, ces conquêtes, dont les protestants rougissent eux-mêmes (1), puissent empêcher le protestantisme de périr.

(1) L'ignoble apostat qui a osé attaquer le plus grand savant

C'est que toute erreur porte en elle-même, en naissant, la raison secrète de sa mort, comme tout corps le principe de sa destruction, et qu'au contraire la vérité est ESPRIT et VIE; *Verba quæ loquor vobis spiritus et vita sunt* (*Joan.*, VI); et l'esprit ne peut pas se corrompre, et la vie ne peut pas mourir. La vérité, dit aussi l'Écriture sainte, est semblable à l'or, qui ne s'altère jamais; est semblable à une montagne, que rien ne peut ébranler. C'est le granit des pyramides, qui triomphera des siècles futurs comme il a triomphé des siècles passés. Tout ce qui est né hier mourra demain. Aucune erreur ne peut survivre à elle-même. La vérité seule, qui a présidé à l'origine du monde, en verra la fin, et survivra à la destruction du monde pour régner avec Dieu dans l'éternité; *Et veritas Domini manet in æternum.*

Depuis bientôt soixante ans, on répète à chaque instant: « L'Église est vieille, est usée; le Catholicisme est mort. » Mais comment se fait-il que cette vieille femme est toujours belle, et que ce mort parle toujours avec puissance, et qu'on lui obéit avec docilité? *Defunctus adhuc loquitur* (*Hebr.*, c. 11). Si le Catholicisme est mort, pourquoi ne le laissez-vous donc pas dormir en paix là où vous croyez l'avoir enterré? Pourquoi ne voulez-vous pas permettre que la terre lui soit légère? Pourquoi vous acharnez-vous contre son cadavre, et que, mort, vous le craignez, vous vous en effrayez, et vous vous obstinez à le persécuter partout où vous pouvez le

de l'Angleterre, le docteur Newman, devenu catholique, vient d'être désavoué par l'Église anglicane.

faire, comme s'il était vivant? Cela n'est pas généreux de votre part. Vous êtes donc des barbares de la pire espèce, ne respectant pas même les morts, ou des enfants qui ont peur des revenants.

Non, non, il n'est rien de tout cela; mais c'est que ceux qui proclament plus haut la mort du Catholicisme, sont ceux qui y croient le moins. Leur langage n'exprime que leur désir. « Que le Catholicisme meure, » et non pas leur conviction : « Que le Catholicisme soit vraiment mort. » Ils savent trop bien, au contraire, que le Catholicisme est tout vivant, et bien vivant. Ils en ont les preuves les plus frappantes dans la résistance invincible qu'il leur oppose, dans les adeptes qu'il leur enlève, dans l'effroi qu'il leur cause. Du reste, ces cris sataniques, ces vœux d'enfer, sont bien anciens. Dès le temps où l'arianisme, trônant au palais des Césars et au siége de Constantinople, avait envahi et dominait le monde, on disait, on croyait ou l'on faisait semblant de croire la même chose. Luther aussi, dix siècles plus tard, renouvela le même cri, et prononça le même arrêt. Pour ce patriarche des hérétiques et des incrédules modernes, la papauté, blessée à mort de sa main d'apostat, allait expirer, et l'Église et le Catholicisme avec elle. Il y a tout juste trois cent trente-six ans de cela, et la papauté respire encore, et l'Église et le Catholicisme gagnent dans le nouveau monde bien plus qu'ils n'ont perdu dans l'ancien. Ils ne sont donc pas morts et bien morts encore. Il en sera tout de même des vanteries sacriléges de l'incrédulité de nos jours. Ce Catholicisme, qu'elle se plaît à proclamer mort, lui survivra pour l'enterrer; et l'Église, dont

l'arche de Noé fut la figure, surnagera sur les eaux de l'horrible cataclysme qui se prépare; et ce sera elle, et ce ne sera qu'elle qui conservera la vérité et la grâce, ce dépôt précieux où est l'espérance et le salut du genre humain.

En attendant, cette même Église n'a que de la compassion pour ces aveugles, pour ces insensés. Ce sont de pauvres mourants à l'état de délire, repoussant, blasphémant la seule main charitable qui pourrait les soulager, souhaitant la mort de l'unique médecin qui pourrait les guérir !

§ 2. *Misère de la philosophie moderne. La vraie science est catholique. Guerre que la philosophie moderne fait à la religion.*

La Révélation avait donné au monde les idées les plus justes, les plus précises, les plus certaines, les plus solides et même les plus *raisonnables* sur Dieu, l'homme et le monde. La raison philosophique n'a pas voulu de ces idées; elle les a combattues, a voulu au moins les rendre suspectes, douteuses, et s'est proposé comme des problèmes, encore à résoudre, les vérités fondamentales de la religion. Eh bien, comment a-t-elle résolu ces *problèmes?* Pour s'expliquer l'existence du monde, elle n'a su faire autre chose que restaurer le Dualisme, le Panthéisme, le Matérialisme, trois systèmes qui, comme on va le voir dans le cours des Conférences que nous publions ici, se valent tous les trois par l'autorité de leurs prétendus inventeurs, par l'absurdité de leurs principes, par l'horreur de leurs conséquences. On n'a donc pu raisonnablement s'arrêter

à aucun d'eux. On a dû les repousser tous; et, en ne voulant pas se hâter d'en revenir à l'enseignement de la foi, on a été obligé de conclure qu'on ne sait rien par rapport à la CAUSE PREMIÈRE. Mais ne rien savoir par rapport à la Cause première, c'est ne rien savoir non plus par rapport aux causes secondes; c'est ne rien savoir du tout : c'est le scepticisme.

Il en est de même par rapport aux autres *problèmes* de l'ordre intellectuel. Il n'y en a pas un seul dont on puisse dire qu'il ait été résolu, d'une manière définitive, par la philosophie moderne. Je défie le plus intrépide, le plus engoué des adeptes de cette philosophie d'oser dire sérieusement et sans rougir, en présence des aveux de M. Jouffroy, qu'on va lire tout à l'heure : « Grâce aux travaux des modernes philosophes et aux lumières de la philosophie, nous savons enfin à quoi nous en tenir par rapport à Dieu, à l'homme, à sa destinée et à ses devoirs. Les travaux des philosophes, les lumières de la philosophie n'ont fait que substituer des doctrines toutes négatives qui n'expliquent rien, à une doctrine solidement positive qui expliquait tout; ces travaux n'ont fait que remplacer le réel par le chimérique, le sublime par le niais, le savoir par l'ignorance, la certitude par le doute, la raison par le délire, les plus grandes vérités par des erreurs pitoyables et funestes. Ces travaux n'ont fait qu'ajouter une démonstration nouvelle à ce que l'expérience de trente siècles avait déjà démontré, à savoir : Que telle est la destinée de la raison humaine, que, placée entre la foi aux révélations divines et le scepticisme, en cessant de croire, elle ne peut plus raisonner; qu'en rejetant

ce qui lui a été révélé, elle ne peut s'arrêter non plus à ce qu'elle a imaginé; et qu'en reniant Dieu, elle est obligée de se renier elle-même.

C'est donc par euphémisme, c'est par antiphrase qu'on appelle *rationalistes* les philosophes modernes. Un *rationaliste* n'est en réalité qu'un homme qui ne *raisonne* pas, un homme qui a abjuré la raison. Le *rationalisme* n'est que la caricature de la raison, tout comme le philosophisme est la caricature de la philosophie; le pédantisme celle de la littérature, et le fanatisme celle de la religion.

Parmi les prétendus savants de nos jours, auxquels on attribue le plus d'esprit et de savoir, on n'en trouvera pas un seul en état de donner des idées nettes, précises sur Dieu, sur le monde et sur l'homme lui-même. Ceux même, parmi eux, qui se vantent d'avoir fait le plus de progrès dans les voies du vrai, sont précisément ceux qui en sont le plus éloignés. C'est qu'on ne peut pas plus faire de la vraie philosophie sans la religion, qu'on ne peut faire de l'or véritable par l'alchimie. Les cabalistes modernes de la pensée ne sont pas plus heureux que les anciens cabalistes de la matière; et ils finiront, comme eux, dans le ridicule et dans l'oubli. Personne ne peut croire que la postérité réimprimera Kant, Fichte, Schelling, Hegel et les philosophes français qui s'en sont faits les tristes échos; tandis qu'on réimprime, qu'on traduit même saint Thomas. De pareils adversaires ne sont donc pas à craindre pour la religion en général. D'autant plus qu'aujourd'hui comme toujours la vraie science, la science solide, la science véritable est au Catholicisme,

est catholique, ou peu s'en faut, même parmi les protestants, même parmi ceux qui enrichissent de lumières toujours nouvelles les sciences naturelles : ces vrais savants sont des nôtres; nous les revendiquons comme de nobles esprits à nous, et nous rendant d'importants et véritables services sous le rapport religieux.

Mais si, en conséquence de tout cela, la vérité catholique ne peut pas périr, et régnera toujours, tant qu'il y aura des hommes sur la terre; il est arrivé et il arrive tous les jours que, selon le redoutable oracle de JÉSUS-CHRIST, son royaume, qui n'est que le royaume de Dieu sur la terre, change de place, et qu'enlevé à un peuple qui s'en est rendu indigne, il est transplanté au milieu d'autres peuples qui sauront mieux en profiter; *Auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus ejus* (*Matth.*, 21). Or, c'est à attirer sur notre vieille Europe cet horrible châtiment de la part de Dieu, qu'a travaillé depuis trois siècles, que travaille plus que jamais, bien plus que les gouvernements eux-mêmes, la fausse science moderne. A la conspiration des puissants vient de succéder la conspiration des *savants* contre le Seigneur, contre son Christ et contre son Église. C'est à qui trouvera le système le plus apte, le moyen le plus sûr et le plus expéditif de délivrer le monde du joug de la croyance en Dieu et des liens des lois chrétiennes. Pendant que certains hommes d'État crient tout haut « Que la loi doit être athée, » certains philosophes crient encore plus haut, à leur tour, « Que la science aussi doit être athée (1). » Et les

(1) « La philosophie est la lumière des lumières, l'autorité « des autorités (Cours de 1828, pag. 29). » C'est vouloir, en

uns et les autres de faire les plus grands efforts afin de réaliser ces cris d'enfer, et de chasser Dieu de l'esprit et du cœur de l'homme, et de toutes les institutions sociales. Protestantisme, Rationalisme, Éclectisme, Communisme, Somnambulisme, ces lamentables écarts de la raison philosophique moderne, recelant tous au fond l'athéisme, paraissent s'être donné rendez-vous sur le terrain de la science, du progrès et de l'intérêt humanitaire, pour combattre Dieu; et, afin de mieux réussir à combattre le Dieu-Dieu, ils s'en prennent d'abord à l'Homme-Dieu : car c'est l'Homme-Dieu qui fait le mieux connaître le Dieu-Dieu, qui le prouve, l'explique, et le fait aimer.

On exalte l'Évangile, mais on en retranche les faits. On en célèbre la doctrine, mais on en repousse le dogme. On en loue le culte tout spirituel, mais on en rejette les sacrements. On étale les vertus de Jésus-Christ, mais on lui conteste la toute-puissance. On a l'air de s'extasier pour sa personne, mais on en nie la divinité.

Pour quelques-uns de nos prétendus savants, le Sauveur du monde n'est qu'un grand philosophe; pour d'autres, il n'est qu'un grand politique. Pour ceux-ci, c'est un grand magicien; pour ceux-là, c'est un grand magnétiseur. On le met sur la même ligne, non-seulement que Moïse, ce serait lui faire trop d'honneur, mais que Trismégiste et Zoroastre, Socrate et Confu-

---

d'autres termes, isoler la philosophie des lumières, de l'autorité de la religion, et par là de Dieu, qui en est l'auteur : à moins qu'on ne veuille traduire ces mots par la pensée de vouloir assujettir la religion et Dieu même à la philosophie.



cius, Apollonius et Mahomet. On s'accorde à l'appeler un grand homme, mais afin de pouvoir dire plus hardiment qu'il n'est pas Dieu.

Mais cette tendance satanique de la fausse science moderne à isoler Dieu de l'homme et l'homme de Dieu, est bien ancienne. C'était la pensée sacrilége de Socrate. On a accusé Lactance d'avoir calomnié ce philosophe, en lui attribuant ce mot impie : « Ce qui est au-dessus de nous ne nous regarde pas ; *Quod supra nos, nihil ad nos.* » Cependant le moyen de douter que c'était vraiment le mot et la pensée de Socrate, puisque le savant Varron, cité par Cicéron, et qui se connaissait un peu en philosophie grecque, nous atteste que pour Socrate les choses du ciel sont trop éloignées de nous pour que nous puissions les connaître ; que lors même que nous arriverions à les comprendre, ce sont des notions inutiles, n'ayant aucun point de contact avec la science de bien vivre ; et que, dans tous les cas, il ne vaut pas la peine de s'en occuper ; *Socrates cœlestia vel procul esse a nostra cogitatione censet ; vel si maxime cognita sunt, nihil tamen ad bene vivendum* (*Varro apud Cicer.*, ACADEMIC., lib. I, c. 4) ! C'est, comme on le voit, ce que Rousseau a répété, dans ces derniers temps, en d'autres termes, en disant : « Que « me parlez-vous de dogmes? La morale, la morale ! « tout le reste est indifférent ! ! ! » Or, depuis Rousseau, qui l'a rappelée, la pensée socratique n'a pas cessé un seul instant de faire le fond de la philosophie moderne, marchant en dehors du Christianisme.

Saint Paul, le premier, le vrai fondateur de la philosophie chrétienne, a, au contraire, établi cette science sur

cette maxime : « Que le vrai chrétien ne doit chercher, avant tout, que ce qui est au-dessus de lui; ne doit avoir de goût que pour les choses du ciel, et non pas pour les choses de la terre; *Quæ sursum sunt quærite, quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram* (*Coloss.*, c. 3). L'Église catholique, s'inspirant à son tour de cette belle maxime de l'écrivain inspiré, ne cesse de nous crier tous les jours à l'oreille : « Élevez vos cœurs en haut, élevez en haut vos cœurs; *Sursum corda, sursum corda* (*Præf. Mis.*). » Ainsi, la religion cherche à élever l'homme au ciel, à lui inspirer le goût, l'intérêt du ciel, à lui persuader de demander au ciel la règle de sa conduite, à le placer dans le ciel, à le faire devenir une chose toute céleste, ou la doublure de l'HOMME-NOUVEAU, de l'HOMME-SECOND, JÉSUS-CHRIST, l'Homme du ciel, parce qu'il est homme et en même temps Dieu; *Secundus homo de cœlo cœlestis : qualis cœlestis tales et cœlestes* (I *Corinth.*, c. 15). Mais la philosophie moderne, au contraire, s'inspirant de la pensée toute païenne de la philosophie ancienne, cherche, par tous les moyens, à faire courber l'homme vers la terre, à l'attacher, à le clouer à la terre, à concentrer toutes ses pensées, ses sentiments, ses goûts sur la terre, à l'engager à demander à la terre la vérité de ses conceptions et la règle de ses devoirs. C'est-à-dire à le ravaler jusqu'à la brute, à l'enfoncer dans la boue, à le faire devenir une chose toute terrestre, à faire de l'homme chrétien, de l'homme régénéré, la doublure du premier homme, qui, en tant que déchu, en tant que dépravé, n'était que l'homme de la terre, l'homme-terre; *Primus homo de terra terrenus. Qualis terrenus, tales et ter-*

reni (*ibid.*). Il n'en faut donc pas davantage à l'homme, jaloux de sa dignité, de sa grandeur, pour passer condamnation sur cette philosophie, qui, à force d'être humaine, est profondément terrestre, et par cela même essentiellement bourbeuse.

Il est vrai que, depuis quelque temps, cette fausse science, à quelques exceptions près, est plus circonspecte et plus réservée. Il est vrai qu'elle n'ose plus se prononcer tout haut, et attrister l'oreille chrétienne par ses plats blasphèmes contre toute religion, contre Dieu. C'est peut-être l'effet de certaines circonstances dont elle a l'air de s'indigner, de frémir, quoique à tort, bien à tort, de sa part. Car ces circonstances ne sont que les conséquences logiques de son enseignement; ce sont les ravages causés par cet enseignement qui les ont rendues nécessaires; l'état politique actuel est son œuvre. Mais il n'en est pas moins vrai que les événements ne l'ont pas désillusionnée, corrigée, guérie; qu'elle n'a rien rabattu de sa suffisance, de son orgueil, en présence de l'état déplorable du peuple qu'elle a égaré, corrompu par ses leçons et ses exemples, tendant à affaiblir, à briser tout lien moral et toute vérité religieuse, à réhabiliter la chair, à diviniser l'argent, à inspirer le désir effréné des jouissances matérielles, et la fureur des places. Il n'en est pas moins vrai qu'elle conserve la même opposition, la même haine satanique contre le Catholicisme, la même prétention sacrilége de le chasser pour s'y substituer; et que sa constante pensée, son incessant travail n'est dirigé, par rapport à cette religion, qu'à la réalisation de ce mot si connu : « Ote-toi de là que je m'y mette. »

Seulement, au lieu de prêcher, elle conspire. Ne pouvant pas se faire entendre dans les chaires, elle travaille dans les salons. Ne pouvant pas débaucher à son aise les jeunes gens, elle s'en prend aux femmes; et, « Imbéciles que vous êtes, leur répète-t-elle tous les jours, comment ne voulez-vous pas comprendre que, sous le nom de religion, on abuse de votre ignorance, on exploite votre crédulité, en vous proposant des pratiques contre nature comme des lois naturelles, des dogmes absurdes comme des révélations divines? Oh! si vous étiez instruites comme nous le sommes, si vous saviez ce que nous savons, de combien de préjugés vous vous débarrasseriez! Combien de violences vous épargneriez à votre cœur, et de privations à votre nature! Vous sauriez que la création du monde du néant est impossible, que la chute originelle n'est qu'une fable, le Christ un mythe, la Bible une mythologie, le surnaturel une niaiserie, la confession un espionnage, le culte une escroquerie; vous sauriez que les martyrs ne sont que des fanatiques, les théologiens des ignorants, les prédicateurs des jongleurs, les prêtres des imposteurs, les catholiques un troupeau d'animaux stupides, ennemis de toute civilisation, de tout progrès; vous sauriez enfin que la raison est tout, et que la religion n'est rien. » On cite, à l'appui de pareilles leçons, des écrivains qu'on appelle *grands*, des philosophes qu'on dit *profonds*. On entasse des citations, on fait des raisonnements, on donne à lire des livres; et il est désolant de penser à l'horrible succès avec lequel on parvient, par ces moyens, à détruire tout ce qu'il y a d'idées vraies dans les esprits, de sentiments justes

dans les consciences, de nobles instincts dans les cœurs; à faire passer, par une espèce de magnétisme intellectuel, l'esprit d'incrédulité dans des esprits croyants; à leur administrer de cet horrible poison dont on ne peut soupçonner la malignité que par la mort spirituelle qu'il produit; à leur ravir les espérances, le bonheur et les consolations de la foi! Il est affreux de voir le nombre de victimes, d'apostats de la religion, de transfuges de l'Église, que, par ces procédés, la fausse science fait tous les jours dans la jeunesse, dans le sexe, dans le peuple, dont elle vent vraiment tromper la bonne foi, *abuser l'ignorance*, *exploiter* la crédulité!

Nous sommes bien loin de supposer des intentions aussi perverses chez tous les philosophes qui se parent des titres de *rationalistes* ou d'*éclectiques*. Nous sommes bien loin de penser que tous ceux qui font de la philosophie à l'aide de ces titres, en veuillent vraiment à la religion.

Nous aimons à croire même qne ce n'est que par vanité, par faiblesse, et pour faire leur cour à l'esprit de mode, que quelques-uns d'eux ont répété en France ce qu'ils avaient puisé aux écoles allemandes, sans aucun dessein coupable et sans en connaître toute la portée.

Nous nous souvenons d'avoir lu, dans notre jeunesse, un petit poëme français très-joli, mais très-méchant, intitulé VER-VERT. Dans ce poëme, il est question d'un perroquet qui, ayant appris, sur un bateau, par les matelots, des mots obscènes, des blasphèmes et des jurons, alla les répéter rondement dans une

maison religieuse où il avait été envoyé, et en scandalisa toute la sainte communauté. Voilà l'impression que nous font certains savants qui, ayant appris en Allemagne, ou dans les ouvrages publiés dans cette contrée, la philosophie creuse, stupide, obscure, blasphématoire, que le protestantisme y a produite et développée, véritables VER-VERTS, l'ont répétée en France, la terre classique du Catholicisme, et ont scandalisé ce peuple si spirituel et si chrétien, sans se douter des énormités qu'ils articulaient, ni du mal qu'ils faisaient.

§ 3. *L'erreur du jour. But et plan de l'ouvrage :* LA RAISON PHILOSOPHIQUE ET LA RAISON CATHOLIQUE. *Conférences sur* LA CRÉATION.

Mais il n'en est pas moins vrai que l'athéisme déguisé sous les noms de rationalisme et d'éclectisme, est l'erreur du jour, est l'erreur dominante, l'erreur mère de toutes les erreurs, et que cette erreur, à des exceptions près, fait le fond, fait les frais de la moderne philosophie; et par conséquent que, comme nous l'avons dit dans notre première conférence, c'est cette erreur qui doit avant tout, et à l'exclusion de tout, appeler l'attention, intéresser le zèle de ceux qui sont chargés d'enseigner, de développer, de défendre la religion. Lorsque le dogme est entamé dans sa base, ce n'est pas le temps de s'occuper d'opinions dont la discussion n'est nullement édifiante pour les fidèles, nullement redoutable, il s'en faut, pour les incrédules, nullement utile à l'Église. Est-ce qu'on doit se soucier des avant-

postes lorsque l'ennemi, ayant renversé toutes les tranchées, en est aux derniers abords de la place ?

C'est pour cela qu'à notre arrivée (en février 1851) dans cette métropole de la France, — que l'on peut même dire « du monde, » à cause de l'influence puissante qu'elle exerce dans le monde, — dans le cours des conférences que nous avons été appelé à prêcher, nous ne nous sommes préoccupés que du *rationalisme*, de cette science menteuse de nos jours, qu'on appelle « philosophie, » dans ses rapports avec la religion. Sous le titre de : *La raison philosophique et la raison catholique*, nous avons d'abord tracé l'histoire de ces deux raisons ; nous avons exposé leurs principes, leurs progrès et leurs résultats généraux (Conférences 1re, 2e et 3e); et, à l'appui de faits incontestables, nous avons démasqué la misère, la bassesse, la petitesse, la stérilité, l'impuissance de la raison philosophique ancienne et moderne, ayant voulu marcher toute seule à la conquête de la vérité; et en même temps nous avons indiqué la richesse, l'élévation, la grandeur, la fécondité, la force de la raison catholique ayant pris de la foi son point de départ, et s'inspirant et s'aidant des lumières et des certitudes de la religion. Nous avons démontré que la raison philosophique, loin d'avoir jamais trouvé par ses moyens une seule vérité qu'elle ne connaissait pas, a perdu toutes les vérités qu'elle connaissait déjà sur la foi de l'enseignement religieux et des traditions, et est allée s'abimer dans le gouffre du scepticisme ; tandis qu'au contraire la raison catholique, tout en conservant les vérités de foi, s'est élevée à la plus grande hauteur dans la connaissance de la vérité même dans l'ordre

philosophique, et s'est reposée, tranquille et heureuse de ses véritables conquêtes et de ses progrès, au sein de la plus grande certitude.

Nous avons ensuite abordé la grande question de l'Église (Conférences 4e et 5e), et là aussi nous avons prouvé que rien n'est plus *raisonnable* ni plus légitime que l'hommage que lui rend la *raison catholique*, et que rien n'est plus injuste ni plus insensé que le dédain avec lequel la *raison philosophique* se défie de son témoignage et repousse son enseignement.

Après ces aperçus sur les aptitudes et les conditions de ces deux raisons par rapport à la vérité en général, nous avons voulu qu'on les vit à l'œuvre dans leurs différentes appréciations et dans leurs travaux en particulier, touchant les principaux dogmes du christianisme. Nous avons entrepris une exposition large et approfondie de ces dogmes ; et, à l'aide des lumières, du savoir des Pères et docteurs de l'Église, ces grands flambeaux de la science catholique, nous avons été assez heureux, à ce qu'on nous assure, pour présenter les dogmes du Dieu TRINE et UN, de l'HOMME et de sa destinée, de JÉSUS-CHRIST et de son Incarnation, comme des dogmes aussi conformes à la raison qu'ils sont grands, sublimes, majestueux, et supérieurs à la raison (Conférences 6e, 7e, 8e et 9e).

Ce furent les sujets de la première station de nos *Conférences* et du premier volume de *la Raison philosophique et la raison catholique*, qui les contient.

L'exposition du dogme de la CRÉATION aurait dû suivre immédiatement celui de l'auguste Trinité ; mais ce sujet étant trop vaste pour pouvoir être épuisé dans

deux ou trois conférences, nous l'avons réservé pour la station de 1852, que nous lui avons, en effet, consacrée tout entière.

Nous avons dû démontrer d'abord l'importance de ce dogme capital, de ce premier des articles du Symbole, de ce fondement de toute science et de toute religion, et en même temps la nécessité de traiter à fond aujourd'hui un pareil sujet. C'est ce que nous avons fait dans nos dixième et onzième conférences, en constatant, l'histoire de la philosophie ancienne et moderne à la main, la vérité de la remarque de Lactance et de Bossuet, que TOUTES LES ERREURS, en matière de religion et de philosophie, n'ont été dans tous les temps et ne seront toujours que la conséquence logique, nécessaire, de la négation du dogme de la création.

Mais il n'était pas possible, dans ces deux conférences, de donner à cette thèse tout le développement qu'elle demandait. Nous y avons donc ajouté un *Essai sur la philosophie ancienne*, que, dans l'impression de ce volume-ci, nous avons placé au milieu de ces mêmes conférences, pour servir d'*éclaircissement* à l'une et à l'autre, et à toutes celles qui suivent. Dans cet *Essai*, nous avons démontré, par leurs propres aveux, que les anciens philosophes, ayant *tous* nié le dogme primitif et traditionnel de la création, sont tombés dans l'*athéisme* en fait de religion, dans le *cynisme* en fait de morale, dans le *scepticisme* en fait de philosophie. Nous n'avons pas manqué de constater que plusieurs de ces philosophes, — Platon, Aristote, et Cicéron en particulier, — lorsqu'ils ne faisaient que développer les croyances communes du genre humain, ont écrit de magnifiques

pages sur Dieu, sur l'homme, sur les *devoirs*. Ils jouaient alors le rôle de *théologiens* et d'*expositeurs*. Mais nous avons remarqué aussi que lorsque, en s'isolant des traditions, ils ont voulu établir la vérité par leur raison, lorsqu'ils ne jouaient que le rôle de philosophes, la vérité leur échappait, ne laissant dans leur esprit que quelques idées *vagues*, *incertaines*, *changeantes;* de simples *opinions* plus ou moins probables, plus ou moins sérieuses, et point de *croyances* certaines, *constantes*, *inébranlables* sur ces mêmes sujets; et que ces mêmes hommes, qui avaient si bien parlé de Dieu et de la morale, n'avaient en réalité ni morale ni Dieu.

En nous appuyant sur les argumentations sans réplique de Cicéron chez les anciens, et de Descartes chez les modernes, nous avons particulièrement insisté, dans cet *Essai*, sur l'impossibilité d'éviter le scepticisme, si l'on ne commence par admettre que l'homme est l'œuvre d'un Dieu créateur. Nous prions notre lecteur de s'arrêter un peu au paragraphe 19 du même écrit; et il ne sera pas médiocrement surpris d'y voir Descartes pressant l'athée, et le défiant de pouvoir être certain de *la plus petite chose*, en niant le Dieu créateur de l'homme; il ne sera pas médiocrement surpris de voir que Descartes, qu'on regarde comme le premier promoteur du *rationalisme moderne*, n'établissait cependant que sur la foi au Dieu créateur, le fondement de *toute* certitude.

L'on sait qu'en partant de la négation du dogme *du monde créé du néant*, la raison philosophique ancienne et moderne n'a imaginé, n'a pu imaginer que trois hypothèses pour s'expliquer l'existence du monde : ou

1° *Que Dieu n'a pas* CRÉÉ *le monde du néant, mais qu'il l'a* FORMÉ *d'une matière préexistante, incréée, éternelle comme lui-même;* et c'est le DUALISME de Platon et d'Aristote, ou la doctrine des deux principes également éternels, et, par conséquent, également Dieu; ou 2° *Que Dieu n'a fait le monde que de sa propre substance;* et c'est le PANTHÉISME, ou la doctriue qu'il n'y a qu'une seule substance réelle, celle de Dieu, et que Dieu est tout, et que tout est Dieu; ou, 3° *Que Dieu n'a été pour rien dans la formation du monde; mais que le monde est le résultat du mouvement éternel, essentiel à la matière,* ou *des agglomérations fortuites des atomes;* et c'est L'ATOMISME ou le MATÉRIALISME.

Or, dans nos conférences 12ᵉ, 13ᵉ et 14ᵉ, nous attaquons ces trois hypothèses. Nous prouvons d'abord qu'elles ne sont point du tout, comme on le prétend, des inventions, des développements de la raison philosophique moderne, du progrès humanitaire; mais que ce sont de pitoyables erreurs que la raison philosophique ancienne, par des organes bien autrement sérieux que nos philosophes, opposa au dogme catholique de la création, dans les premiers siècles du christianisme, et qui ont été, d'une manière péremptoire, terrassées, pulvérisées, balayées par la puissance du génie des Pères de l'Église. Puis donc que ces erreurs sont si anciennes, il nous a été facile, eu second lieu, de les réfuter par des arguments anciens; et ce sont les mêmes Pères de l'Église qui nous ont fourni les armes pour combattre ces mêmes erreurs sous la nouvelle parure avec laquelle elles se sont reproduites de nos jours. Nous avons enfin prouvé, en troisième lieu,

que ces trois erreurs mènent, par des voies différentes, tout droit à l'*athéisme* et au *scepticisme*, ou bien qu'elles ne sont que l'athéisme et le scepticisme mêmes, ou l'anéantissement de toute vérité et de toute raison; et que, par conséquent, renouvelées par le *rationalisme* moderne au nom de la raison, elles sont tout ce qu'on peut imaginer de plus funeste, et en même temps de plus pitoyable, de plus absurde, de plus déraisonnable, et de plus contraire à la raison.

Mais, après avoir détruit, il fallait édifier; après avoir démontré que les systèmes par lesquels la raison philosophique a prétendu remplacer le dogme de la création sont énormément déraisonnables, il fallait démontrer que ce même dogme est au contraire éminemment conforme à la raison, et le seul système que la raison puisse admettre sans se dégrader, pour se rendre compte de l'existence de l'univers.

C'est cette démonstration que, en nous appuyant sur le grand saint Thomas, nous avons donnée dans la quinzième conférence; nous y prouvons que la création du monde du néant est, 1° POSSIBLE, 2° RAISONNABLE, et 3° que, *inimaginable* par la *phantasie*, elle est même CONCEVABLE par l'intelligence : saint Paul ayant dit que, par la considération des créatures visibles, les attributs invisibles de Dieu, et particulièrement sa puissance, sont concevables par la raison humaine : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt* INTELLECTA *conspiciuntur; sempiterna quoque Dei virtus et divinitas* (*Rom.*, I).

Enfin, la seizième et dernière conférence de ce volume présente les preuves du même dogme tirées des Livres saints, et l'on y apprend que cette Révélation,

telle qu'elle se trouve dans la BIBLE, est pleine, 1° de grandeur et de magnificence, 2° de raison et de philosophie, et 3° d'évidence et de vérité. On voit, par cette analyse, que les matières contenues dans ce volume forment un tout complet, où le dogme de la création est développé dans tous ses principes et ses conséquences, dans toute sa vérité, sa grandeur, son importance, sa magnificence et sa beauté; en sorte qu'on pourra plus tard réimprimer ce volume à part sous ce simple titre: LA CRÉATION.

Ce volume-ci sera incessamment suivi d'un troisième, contenant l'exposition des dogmes de *la Chute originelle*, de *la Confession*, de *l'Eucharistie*, du *Purgatoire*, de *l'Éternité des peines*, de *la Résurrection des morts*, du *Culte des saints*, des *Églises* : tous ces sujets ayant été traités par nous dans la même méthode et prêchés en différentes occasions; et, par ce troisième volume, nous compléterons, Dieu aidant, cet ouvrage sur *la raison philosophique et la raison catholique*, contenant l'exposition *philosophique*, *théologique*, *scripturale* des principaux dogmes du christianisme, adaptée aux besoins du jour.

Des personnes qui certainement n'ont pas voulu nous flatter, nous ont rapporté que bien des âmes chrétiennes, en entendant ou en lisant ces beaux et magnifiques développements des dogmes de l'Église par les Pères et les docteurs de l'Église, se sont écriées : « Quand ouentend ou qu'on lit cela, on est heureux d'être catholique. » Saintement fiers, dans le Seigneur, de ce résultat de nos travaux, nous le lui avons rapporté tout entier; nous lui en avons témoigné notre profonde

reconnaissance, en sachant bien que, en fait de succès du ministère, l'homme qui sème, qui arrose, n'est rien, comme l'a dit saint Paul; et que c'est le Dieu qui bénit, qui féconde, qui donne l'augmentation, qui est tout; *Neque qui plantat, neque qui rigat, est aliquid ; sed qui incrementum dat Deus* (I Corinth., c. 3). C'est, du reste, le but que nous avons principalement voulu atteindre par ces *Conférences.*

En effet, tout en réduisant à sa juste valeur la science de ces tristes pédants de la philosophie, qui, dans ce siècle, l'ont professée en deçà et au delà du Rhin et de la Manche, et ont trôné dans les sanctuaires du savoir avec tant de suffisance et tant d'orgueil; tout en prouvant que la renommée philosophique dont ils ont joui, et les applaudissements et les éloges qui les ont environnés, ne sont qu'une usurpation flagrante de leur part, et une véritable prostitution de la part de ceux qui les leur ont prodigués; tout en démontrant que s'il y a du mérite dans leur style, de l'élégance dans leurs phrases, de l'attrait dans leur langage; quant à leur doctrine, on la dit profonde, et elle n'est que vide; on la dit sublime, et elle n'est qu'obscure; on la dit abstraite, et elle n'est qu'inintelligible; et elle est aussi grossière que la matière, aussi plate que l'ignorance; elle n'est rien, lorsqu'elle n'est pas de l'extravagance, du blasphème ou de l'absurde. Tout en constatant que ces hommes, qu'on a appelés *de grands penseurs,* ne sont, en réalité, que *de grands rêveurs;* et que ces prétendus *auteurs, propagateurs, directeurs du mouvement, du progrès intellectuel moderne,* au lieu de faire *progresser* la raison dans les voies lumineuses du

christianisme, ne l'ont engagée que dans des sentiers tortueux, sombres, fangenx, et l'ont fait reculer jusqu'à l'ignorance et l'aveuglement des siècles païens ; tont en humiliant, en un mot, la *raison philosophique*, en peine de son orgueil, nous avons vouln, avant tout, exalter la *raison catholique*, en récompense de son humilité. Nous avons voulu l'élever, l'encourager, cette raison se défiant d'elle-même, et se soumettant avec tant de docilité aux enseignements de la foi. Nous avons voulu lui fournir des armes trempées aux sources de la science chrétienne, par lesqnelles elle puisse facilemeut se défendre des ignobles attaques de la *raison philosophique*. Nous avons voulu la prémunir contre les sophismes de l'incrédulité ignorante, se targuant de l'aplomb du savoir. Nous avons voulu la venger, cette *raison catholique*, des injures, des sarcasmes de sa méchante rivale, en démontrant que la science profonde, sérieuse et modeste a été toujours croyante; que le génie est naturellement chrétien; que l'iucrédulité est le partage de la science superficielle, téméraire, insoleute, le partage des petits esprits, des mauvaises natures, des médiocrités tnrbulentes, des hommes de passions. Nous avons voulu inspirer à *la raison catholique* une sainte fierté d'être ce qu'elle est, par le tableau des grandeurs de la foi, par la persuasion que c'est dans la foi ct par la foi que la raison humaine est digne, est noble, est riche, est grande, est sublime, parfaite, et l'obliger à s'écrier : « Que je suis heureuse d'être catholique! »

§ 4. *Série des travaux futurs de l'auteur des Conférences. Explications des mystères de la vie et de la doctrine de* Jésus-Christ. Les Femmes de l'Évangile.

Mais la catachèse doit suivre l'apologie, les faits doivent venir à l'appui des raisonnements. Si l'état donc de notre santé, qu'une maladie mortelle vient d'ébranler, nous le permet, nous reprendrons l'année prochaine le cours de nos prédications; mais ce ne seront plus des *Conférences* sur la religion que nous prêcherons, ce seront des Homélies sur l'Évangile. Nous ferons donc suivre notre *Exposition des principaux dogmes du christianisme*, que nous achèverons, s'il plaît à Dieu, dans le courant de cette année, par l'*Exposition des principaux traits de la vie et de la doctrine de* Jésus-Christ, son divin fondateur. Il ne sera plus question des philosophes dans ces Homélies, mais des Pères de l'Église, auxquels Dieu a donné la mission de relever, et qui ont relevé en effet, dans les beaux commentaires qu'ils nous en ont laissés, l'importance, la sublimité, les mystères, les leçons, les charmes tout divins des Évangiles. C'est dire que nous expliquerons l'Évangile non-seulement au sens moral, mais aussi au sens dogmatique, mystérieux, prophétique; que nous expliquerons l'Évangile avec le secours et d'après la méthode des Pères, qui a rendu Bossuet si grand, et que, depuis Bossuet, on a trop négligée dans la chaire chrétienne.

Au fur et à mesure que nous prononcerons ces *Homélies*, nous les ferons imprimer, en les faisant précéder

d'un volume sur l'*Esprit et les beautés des Livres saints;* et lorsque ce travail sera terminé, ce sera un cours complet de religion, que nous voudrions bien laisser à la France comme un souvenir de notre passage par ce beau et important pays, et comme un faible témoignage de notre reconnaissance pour l'hospitalité généreuse que nous y avons reçue.

Ayant foi dans la parole de l'Évangile et de ses grands interprètes, les Pères de l'Église, nous espérons que les explications évangéliques dont nous venons de parler seront bien reçues dans cette ville, et y feront du bien. Cette espérance est d'autant plus fondée, qu'un premier essai dans ce genre de prédication, Dieu l'ayant béni, nous a réussi au delà detoute attente.

L'année dernière, pendant que nous prêchions à la Madeleine nos *Conférences sur la création;* sur les instances d'un de nos anciens amis à qui nous ne saurions rien refuser, nous avons prêché aussi la station de tous les dimanches du carême à Saint-Louis d'Antin. On nous avait dit que nous n'y aurions, pour tout auditoire, que des femmes : la pensée nous vint donc naturellement à l'esprit de choisir, pour sujet de cette station, LES FEMMES DE L'ÉVANGILE; et nous avons prêché, en effet, le premier dimanche, sur *la Chananéenne;* le second, sur *l'Hémorroïsse;* le troisième, sur *la Femme adultère;* le quatrième, sur *la Samaritaine;* le cinquième, sur *la Pécheresse;* le dimanche des Rameaux, sur *la sainte Vierge au pied de la croix;* le jour de Pâques, sur *les Saintes Femmes au tombeau;* le dimanche de *Quasimodo*, sur *Marthe* et *Madeleine, obtenant, par leurs prières, la résurrection*

de Lazare. Eh bien, nous l'avouerons franchement : jamais, ni en Italie ni en France, nous n'avons rencontré une plus grande indulgence, jamais nous n'avons obtenu un plus complet succès. Notre auditoire de femmes, dès le premier dimanche, se convertit, en grande partie, en auditoire d'hommes sérieux. Nous en avons été très-heureux ; car cela nous a révélé un fait bien important, bien consolant pour le zèle d'un ministre de l'Église : c'est que, dans Paris catholique, le SENS DE JÉSUS-CHRIST, dont parle saint Paul, y est bien profond, le goût pour la nourriture solide de l'Évangile y est universel. Aussi on nous a engagé de tous les côtés à publier, dans un volume à part, ces huit Homélies sur *les Femmes de l'Évangile ;* et c'est ce que nous allons faire présentement, avant même d'entreprendre la publication de notre troisième volume de *Conférences*.

Telle est la série des travaux auxquels nous nous proposons de consacrer *exclusivement* la santé et la vie que Dieu, dans sa miséricorde, vient de nous rendre.

En attendant, et en revenant à nos Conférences, nous devons ici dire quelques mots en réponse aux quelques critiques que, ainsi qu'on devait s'y attendre, on nous a faites à leur sujet.

§ 5. *On ne croit pas devoir répondre à des critiques portant les caractères de la malveillance, ou de l'ignorance de la question.*

Nous ne nous arrêterons pas un seul instant à celles de ces critiques que, comme les ANNALES DE PHILOSOPHIE (*Avril* 1852, pag. 302-307) l'ont si bien prouvé,

à notre insu, on nous a faites sans nous avoir lu, ou en nous ayant lu mal, dans l'intention manifeste, dans l'envie fort peu bienveillante de nous trouver en défaut; ou en faussant, avec une intrépidité déplorable, nos citations, en isolant nos phrases, et en nous faisant dire précisément le contraire de ce que nous avons dit. On ne doit que l'oubli et le pardon à de pareilles critiques; on ne doit pas discuter avec le parti pris, la haine et la mauvaise foi.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à ces philosophes de salons qui, pour faire parler d'eux comme savants, puisqu'on ne peut plus parler d'eux comme hommes d'État, viennent de se mettre à faire de la science, avec le même bonheur qu'ils avaient jadis fait de la politique; et qui, pour se donner l'air d'avoir lu saint Thomas, viennent de nous accuser d'avoir cité à contre-sens ce grand docteur. Cette découverte ne leur appartient pas; ils l'ont copiée d'un journal de l'année dernière, et l'ont empruntée au critique, de la bonne foi duquel l'honorable M. Bonnetty avait fait complétement justice, à l'endroit des ANNALES que nous venons de citer.

Ils nous ont reproché aussi de n'avoir jugé les anciens philosophes que sur l'autorité de Cicéron, qui n'était pas philosophe lui-même. Mais ceux qui nous ont lu savent bien que nos appréciations des systèmes des anciens philosophes sont fondées sur d'autres écrivains aussi *que nous avons cités;* et que nous n'avons pas cité Cicéron comme un grand philosophe lui-même, mais comme *un témoin* de la philosophie des autres, et comme un témoin dont la fidélité et la com-

pétence, comme nous l'avons prouvé dans notre *Essai* (§ 2, p. 88), ne peuvent être raisonnablement suspectes à personne. Enfin, si nous voulions être aussi sévère envers ces critiques qu'ils le sont envers Cicéron, nous pourrions affirmer, et peut-être avec bien plus de raison, que, n'étant pas du tout philosophes, ils n'ont pas le droit à la parole dans des discussions purement philosophiques.

Nous aurions bien voulu continuer à regarder ces critiques comme des hommes aussi sérieux qu'ils sont honorables. Mais, à notre grand regret, nous ne le pouvons plus, puisqu'ils viennent de se révéler eux-mêmes au monde comme des esprits fort superficiels; raisonnant des choses philosophiques sans en connaitre les premiers mots; abordant les plus graves questions avec une légèreté inouïe; se croyant philosophes parce qu'ils sont des littérateurs distingués ; et oubliant que, à des hommes voulant traiter des thèses philosophiques touchant les plus hauts problèmes de la raison humaine, rien ne saurait faire pardonner la disette de la vraie science, la misère de la pensée, la pauvreté des idées. Nous avouons que nous en avons été humiliés pour eux. Or, à des critiques venant de pareils esprits, comme à des traits décochés par de faibles mains, *Telum imbelle sine ictu,* on ne doit que de l'indulgence. On ne peut pas plus discuter philosophie avec des grammairiens, que théologie avec des avocats.

D'ailleurs, dans notre brochure *Sur la vraie et la fausse philosophie* (Paris, 1852, chez Gaume), nous avons répondu d'avance à ces élégants Aristarques. Nous n'avons qu'à les y renvoyer : ils y verront ce que

nous pourrions dire d'eux aussi, et avec plus de droit, et que nous ne voulons pas dire par discrétion.

Mais il n'en est pas de même de quelques observations que des personnes sérieuses nous ont fait parvenir, dans l'intérêt de la vérité et de la religion que nous défendons, et qu'elles défendent, aussi, comme nous et mieux que nous. Des observations venant de ces côtés ont droit à des explications de notre part, que nous nous empressons de donner.

§ 6. *Réponse à l'observation :* QUE L'AUTEUR DES CONFÉRENCES A TRAITÉ DUREMENT LES PHILOSOPHES. *Témoignages de M. Jouffroy sur les horribles ravages que ces philosophes ont faits dans la jeunesse. Ces ravages justifient toute sévérité par rapport à leurs auteurs.*

On nous a trouvé d'abord trop sévère et même fort peu charitable dans notre manière d'apprécier les philosophes modernes. Mais si l'on veut nous juger d'après l'esprit plutôt que d'après la lettre, d'après l'ensemble plutôt que d'après les mots isolés de notre polémique, on s'apercevra que notre « sévérité » porte sur la fausse philosophie bien plus que sur les philosophes, sur les erreurs bien plus que sur les personnes. Or, doit-on de la charité, de l'indulgence, des égards aux erreurs? Saint Augustin ne nous a-t-il pas avertis que, dans toute polémique avec les *errants,* tout en ne cessant pas d'aimer les personnes, on doit être inexorable à combattre, à flétrir, à tuer les erreurs? *Diligite homines ; interficite errores.*

En second lieu, nous ne déprécions pas tous ceux qui ont inauguré en France l'éclectisme et le rationalisme, et qui l'y ont patronné et propagé à l'ombre et sous le prestige de leurs noms et de leur génie. Nous savons que partout, et particulièrement dans ce pays-ci, bien souvent les hommes valent mieux que leurs doctrines, qu'ils finissent par désavouer; et nous ne désespérons pas de voir quelques-uns de ces chefs de l'éclectisme et du rationalisme français, lorsque le moment du désillusionnement sera arrivé, revenir tout bonnement au dogme chrétien, où seulement les grands esprits et les nobles âmes sont parfaitement à leur place et à leur aise.

Troisièmement, on trouve parmi ces philosophes des hommes de bonne foi, égarés par l'ignorance des vraies doctrines ou par un enseignement déplorable, mais désirant et cherchant sincèrement la vérité et dignes de la rencontrer. Pour ces hommes-là, nous n'avons que des égards, de l'estime et de la compassion. Nous ne déprécions, nous ne combattons que ceux qui, avec une mauvaise foi insigne, avec un acharnement infernal, s'obstinent à arracher, de l'esprit et du cœur des jeunes gens, des âmes simples et honnêtes, toute croyance religieuse qu'ils ont désertée, et à leur inspirer, imposer des doctrines funestes, auxquelles ils ne croient pas et dont ils se moquent eux-mêmes.

Semblables aux vendeurs de jeux d'enfants sur les boulevards, ils vous crient à l'oreille, eux aussi : *Au choix, au choix!* Mais, au moins, les vendeurs de jeux ne vous proposent que le *choix* d'objets très-innocents qui peuvent amuser l'homme, au lieu que les philoso-

phes dont nous parlons ne vous offrent que le *choix* d'erreurs qui le tuent.

Bien plus encore; leurs écoles sont de véritables maisons de jeu. Dans ces maisons, on le sait, de pauvres dupes, alléchés par l'appât du gain, finissent par y laisser toute leur fortune; dans les écoles dont il s'agit, de pauvres ignorants, attirés par le désir de la science, finissent par y perdre toute leur foi, le plus précieux patrimoine que des mères chrétiennes leur avaient légué. On n'y apprend qu'à douter de ce dont on était certain, à ignorer ce qu'on connaissait, à renier ce qu'on croyait, à se débarrasser de toute vérité dont on était en possession. La négation de tout est la seule affirmation, le néant de toute croyance la seule partie positive de cet enseignement. Est-ce que nous les calomnions, ces philosophes? est-ce que nous exagérons les ravages de leur philosophie? Voici une belle âme, une intelligence d'élite qui vient de sortir de leurs mains, formée au moule de leurs doctrines, créée de nouveau à la ressemblance de leur esprit. C'est M. Jouffroy. Interrogeons-le, afin qu'il nous dise le bagage qu'il apporte chez lui en quittant une école célèbre, les provisions de vérités et d'idées morales qu'il y a faites, et qui doivent former pendant toute sa vie la nourriture de son esprit, la règle de sa conduite. Il ne nous trompera pas, l'hypocrisie et le mensonge répugnant à une noble nature comme la sienne. Il nous dira exactement ce qu'il en est de cet enseignement funeste, par lequel, comme sous de nouvelles fourches Caudines, la jeunesse française a été, depuis un demi-siècle, obligée de passer. « Hélas! nous dit-il, né de parents

« pieux, et dans un pays où la foi catholique était encore « pleine de vie au commencement de ce siècle, j'avais « été accoutumé de bonne heure à considérer l'avenir « de l'homme et le soin de son âme comme la grande « affaire de ma vie; et toute la suite de mon éduca- « tion avait contribué à former en moi ces dispositions « sérieuses. Pendant longtemps les croyances du chris- « tianisme avaient pleinement répondu à tous les be- « soins et à toutes les inquiétudes que de telles dispo « sitions jettent dans l'âme. Aux questions qui étaient « pour moi les seules qui méritassent d'occuper « l'homme, la religion de mes pères donnait des ré- « ponses ; j'y croyais, et, grâce à ces croyances, la vie « présente m'était claire, et par delà je voyais se dé- « rouler sans nuage l'avenir qui doit la suivre. Tran- « quille sur le chemin que j'avais à suivre dans ce « monde ; tranquille sur le but où il devait me conduire « dans l'autre ; comprenant la vie dans ses deux phases, « et la mort qui les unit ; me comprenant moi-même ; « connaissant les desseins de Dieu sur moi, et l'aimant « pour la bonté de ces desseins, j'étais heureux de ce « bonheur que donne une foi vive et certaine en une « doctrine qui résout toutes les grandes questions qui « peuvent intéresser l'homme.

« Mais, dans le temps où j'étais né, il était impossible « que ce bonheur fût durable ; et le jour était venu où, « du sein de ce paisible édifice de la religion qui m'a- « vait recueilli à ma naissance, et à l'ombre duquel ma « jeunesse s'était écoulée, j'avais entendu le vent du « doute qui de toutes parts en battait les murs, et « l'ébranlait jusque dans ses fondements.

« La divinité du christianisme une fois mise en doute « aux yeux de ma raison, elle avait senti trembler dans « leur fondement toutes ses convictions.... C'est sur « cette pente que mon intelligence avait glissé, et que « peu à peu elle s'était éloignée de la foi.

« Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait « plus rien qui fût debout; *que tout ce que j'avais cru « sur moi-même, sur Dieu et sur ma destinée en cette « vie et en l'autre, je ne le croyais plus : puisque je re- « jetais l'autorité qui me l'avait fait croire, je ne pou- « vais plus l'admettre, je le rejetais.*

« Ce moment fut affreux; il me sembla sentir ma « première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et der- « rière moi s'en ouvrir une autre, sombre et dépouillée, « où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale « pensée qui venait de m'y exiler, et que j'étais tenté « de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte « furent les plus tristes de ma vie. Dire de quels mou- « vements ils furent agités serait trop long...; mon « âme ne pouvait s'accoutumer à un état si peu fait « pour la faiblesse humaine; par des retours violents, « elle cherchait à regagner les rivages qu'elle avait « perdus.

« Mais les convictions renversées par la raison ne « peuvent se relever que par elle... Ne pouvant sup- « porter l'incertitude sur l'énigme de la destinée hu- « maine, n'ayant plus la lumière de la foi pour la ré- « soudre, il ne me restait que les lumières de la raison « pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout « le temps qui serait nécessaire, et ma vie s'il le fallait, « à cette recherche. C'est par ce chemin que je me

« trouvais amené à la philosophie, qui me sembla ne « pouvoir être que cette recherche même.

« Mon intelligence, excitée par ses besoins et élargie « par les enseignements du christianisme, avait prêté « à la philosophie le grand objet, les vastes cadres, la « sublime portée d'une religion. Elle avait égalé le but « de l'une à celui de l'autre, et n'avait rêvé de diffé- « rence entre elles que celle des procédés et de la mé- « thode. La religion imaginant et imposant, la philoso- « phie trouvant et démontrant, telles avaient été ses « espérances quand j'entrai à l'École normale : et que « trouvait-elle ? Toute cette lutte qui avait ranimé les « échos endormis de la Faculté, et qui remuait les têtes « de mes compagnons d'étude, avait pour objet, pour « unique objet... la question de l'origine des idées. « C'était là tout; et, dans l'impuissance où j'étais alors « de saisir les rapports secrets qui lient les problèmes « en apparence les plus abstraits et les plus morts de « la philosophie aux questions les plus vivantes et les « plus pratiques, ce n'était rien à mes yeux... Je ne « pouvais revenir de mon étonnement qu'on s'occupât « de l'origine des idées avec une ardeur si grande, « qu'on eût dit que toute la philosophie était là, et « qu'on laissât de côté l'homme, Dieu, le monde et les « rapports qui les unissent, l'énigme du passé et les « mystères de l'avenir, et tant de problèmes gigantes- « ques sur lesquels *on ne dissimulait pas qu'on fût « sceptique... Toute la philosophie était dans un trou « où l'on manquait d'air, et où mon âme, récemment « exilée du christianisme, étouffait;* et cependant l'au- « torité des maîtres et la faveur des disciples m'impo-

« saient, et je n'osais montrer ni ma surprise ni mon « désappointement.

« Ainsi s'écoulèrent pour moi les deux premières « années de mon professorat; et si l'on veut réfléchir « aux travaux qui les remplirent, on croira facilement « qu'ils ne laissèrent aucune place à l'examen de ces « questions générales dont je m'étais plaint d'abord de « ne point trouver la solution dans l'enseignement de « M. Cousin. *J'étais appelé à mon tour à professer « une science dont je ne savais pas même l'objet.* Je « dois même ajouter, pour être vrai, que l'ajourne- « ment de ces questions m'était devenu moins péni- « ble... Toutefois, la préoccupation n'en était pas « éteinte dans mon cœur; elle y subsistait tout entière; « et, par intervalle, quand j'avais quelques heures à « rêver la nuit à une fenêtre, ou le jour sous les om- « brages des Tuileries, des élans intérieurs, des atten- « drissements subits, me rappelaient à mes croyances « passées et éteintes, *à l'obscurité, au vide de mon âme, « et au projet toujours ajourné de le combler.* »(Extrait de Pierre Leroux : *De la Mutilation d'un écrit de Jouffroy.*)

Or, si tous les infortunés élèves de cette philosophie voulaient être francs, ils ne feraient que répéter ces mêmes aveux, ils ne feraient que confirmer cette triste vérité : Qu'en perdant la foi à ces écoles, ils n'y ont trouvé, pour se dédommager de cette perte, qu'un vide immense qui désole leur esprit, qu'un doute affreux qui ronge leur cœur, qu'un désespoir froid qui leur rend la vie un pesant fardeau.

En pensant donc que des millions d'âmes, que tout

entière une génération gâtée, corrompue par un enseignement pareil, en répand, en perpétue par toute la France, par toute l'Europe, les horribles ravages, peut-on s'étonner que le cœur navré d'un prêtre exhale, par des cris perçants, par de rudes paroles, sa tristesse et sa douleur? N'avons-nous pas le droit de nous étonner, à notre tour, de l'indifférence avec laquelle on assiste à ces horribles hécatombes des croyances chrétiennes; et que ceux mêmes qui s'indignent à juste raison, qui frémissent d'une honorable rage contre les assassins des corps, ne réclament que de l'indulgence et de la charité en faveur des assassins des âmes?

Jésus-Christ, le Dieu de la patience et de la mansuétude envers tout le monde, lorsqu'il s'agissait des pharisiens, ne paraissait-il pas oublier, en quelque sorte, sa douceur et sa bonté? Ne les appelait-il pas : *Sépulcres blanchis, Génération adultère, Race de vipères?* Ne les écrasait-il pas par ses regards de colère (*Circumspiciens eos cum ira,* Marc, c. 3), par ses foudroyantes paroles, par ses redoutables anathèmes? Et pourquoi, si ce n'est parce qu'ils étaient des hypocrites, des orgueilleux qui, se croyant les seuls sages, les seuls clairvoyants et illuminés, s'étaient fait un monopole de la science, trompaient, corrompaient, escamotaient le peuple dans l'intérêt de leurs places et de leur vanité, et le détournaient, par le mensonge et l'imposture, de la connaissance de Dieu et de la vérité? Or, est-ce que les philosophes dont nous parlons — véritables pharisiens parmi les chrétiens, comme les pharisiens étaient des philosophes parmi les Juifs — ne sont-ils

pas, eux aussi, tout cela? Comment serait-il donc contraire à la charité chrétienne de les appeler de leurs noms, de les démasquer, et les faire connaître pour ce qu'ils sont? Si on leur doit des égards parce que ce sont des gens d'esprit, ne doit-on pas de plus grands égards encore à la jeunesse, aux ignorants, aux âmes simples, innocentes, dont ils sont de véritables bourreaux? La tolérance pour leurs doctrines, l'indulgence pour leurs personnes, ne seraient-elles pas de la cruauté pour leurs victimes?

Nous pouvons ajouter, enfin : Cette sévérité n'est pas sans avantage pour ceux même qui en sont l'objet. Si on les attaque sérieusement, et avec tous les égards qui ne sont dus qu'au vrai talent et à la bonne foi, ils finissent par se croire des hommes sérieux, des hommes de savoir, des hommes d'importance, eux aussi. Ils s'élèvent dans leur propre estime, ils s'enorgueillissent, et, comme s'exprime saint Paul, ils s'évaporent dans leurs propres pensées; *Evanescunt in cogitationibus suis;* ils finissent par croire à leurs propres erreurs, ils s'y obstinent et s'y perdent. Au lieu de les combattre, il est donc plus utile pour eux de les confondre. C'est en les démasquant, c'est en faisant justice de leur prétendue science, c'est en réduisant à sa valeur précise leur richesse factice et leur misère réelle, qu'on peut espérer de les faire rougir, de les engager à jeter un regard de honte sur eux-mêmes, de leur inspirer la défiance dans leurs propres lumières, et cette confusion du repentir, la source de la vraie gloire (*Est confusio adducens gloriam*, Eccl., c. 4), qui peut leur obtenir le pardon et assurer leur salut.

Mais hâtons-nous de nous expliquer par rapport à une autre observation, la plus sérieuse parmi celles qu'on nous a adressées.

§ 7. *Réponse au reproche :* QUE LE SYSTÈME DÉVELOPPÉ DANS LES CONFÉRENCES TEND A ANNULER LA RAISON. *Impuissance de la raison de retrouver toute seule la vérité, prouvée par la raison même et par l'expérience. Stérilité de toute philosophie s'isolant de toute révélation.*

On nous a aussi exprimé la crainte que, en voulant, même en matière de philosophie, tout rapporter à la foi, nous n'ayons l'air de vouloir tuer la raison, de vouloir brouiller la foi avec la raison, et la religion avec la philosophie. Mais ceux qui nous font ce reproche n'ont donc pas lu la brochure que nous avons citée plus haut? Nous y avons expliqué de la manière la plus claire, ce nous semble, ce que nous entendons par la philosophie *démonstrative* et la philosophie *inquisitive ;* nous y avons prouvé que, par notre système, nous faisons une large part à la raison touchant la vérité; que nous la mettons à sa place, et que, loin de la fouler aux pieds et de la méconnaitre, nous garantissons son importance, nons raffermissons ses vrais droits. Qu'on daigne donc nous lire dans cet écrit-là, et, en même temps, faire attention à ce que nous allons y ajouter ici.

Dans la grande affaire *de la connaissance de la vérité*, qui est, à ce qu'on dit, le bnt de la philosophie, il ne s'agit pas d'une connaissance qu'on ne peut atteindre qu'après de longues années de recherches, d'études et de réflexions; il ne s'agit pas d'une connaissance in-

certaine, confuse, vague, superficielle, éphémère. Connaître de cette façon-là les choses, c'est ne pas les connaître; une pareille connaissance n'en est pas une. Dans la grande affaire de *la connaissance de la vérité*, il s'agit, dit saint Thomas, d'une connaissance de ce qui est plus nécessaire à l'homme de connaître, mais PROMPTE, CLAIRE, PRÉCISE, SANS MÉLANGE D'ERREUR, CERTAINE, PROFONDE, CONSTANTE et INÉBRANLABLE, *De facili, brevi tempore, sine miscela erroris, fixa certitudine;* et, par là, apte à obtenir l'assentiment complet de l'esprit de l'homme, et à diriger ses actions. Or, nous soutenons que, par la raison seule, par la raison livrée à elle-même, on ne peut parvenir à une *connaissance pareille*. Nous soutenons que l'esprit humain, tout capable qu'il est, en vertu de sa sublime faculté que les scolastiques appellent l'INTELLECT AGISSANT, de se former tout seul les idées générales de la cause et de l'effet, de la substance et des *accidents*, du tout et de la partie, de l'individu et de l'espèce, etc., il n'est cepenpendant pas capable d'atteindre, tout seul, la connaissance dont il a besoin, la connaissance vraie, la connaissance parfaite de Dieu et de ses attributs; de l'âme et de sa spiritualité; de tout l'homme, de son origine, de sa destinée et de ses devoirs; de la vie future, et des moyens de s'en assurer la possession. Nous soutenons que la raison peut bien se rendre compte, s'expliquer à elle-même, et démontrer, développer aux autres la vérité que, relativement à ces grandes thèses, elle a connue d'ailleurs; mais que, loin de pouvoir l'atteindre, cette vérité, par ses seuls moyens, elle ne se doute pas même, ne peut pas se douter de son existence, à

moins qu'elle n'en ait reçu les premières notions par un enseignement extérieur ; en un mot, nous soutenons que la philosophie ne peut se passer tout à fait de la révélation(1). La question posée dans ces termes, — et c'est dans ces termes que nous l'avons posée (voy. Conf. I[re], § 3), — nous avons le droit de nous étonner que des ecclésiastiques aient pu trouver de l'exagération ou du danger dans nos assertions. Cette doctrine, on devrait s'en souvenir, est la doctrine de tous les théologiens, de tous les apologistes de la religion qui, à la suite du grand saint Thomas (SUMMA, c. *Gent.*, lib. I, c. 4), n'ont établi *la nécessité de la révélation* que sur l'impossibilité où est l'homme de connaître par lui-même, *comme il a besoin de le connaître*, ce qu'il lui importe le plus de connaître.

On devrait se souvenir aussi que, à chaque page de l'Écriture sainte, dans l'Ancien Testament aussi bien que dans le Nouveau, par les prophètes tout autant que par les apôtres et par JÉSUS-CHRIST lui-même, la révélation divine est toujours comparée à la lumière. C'est nous apprendre, dit un grand interprète, que la révélation est aux yeux de l'esprit ce que la lumière maté-

(1) Par le mot *révélation*, nous entendons non-seulement les vérités que renferment les Livres saints, mais aussi les vérités que Dieu *révéla* à l'homme au commencement du monde ; que la tradition a, au moyen du langage, propagées et établies dans tout le monde ; qu'on rencontre plus ou moins altérées dans toutes sociétés ; et par lesquelles se forme la raison de l'homme. Car l'homme ne devient *raisonnant* que par les mêmes moyens par lesquels il devient *parlant*. Voyez là-dessus, dans la seconde partie de ce même volume, la doctrine du savant abbé Maret, à la page 390, et à la note A, pag. 484.

rielle est aux yeux du corps; *Quia fides lux est animarum.* (A Lap., *in II Matth.*) Cette comparaison est donc elle-même un trait de lumière dans la question qui nous occupe; il y a dans cette image autant de philosophie que de poésie, il y a toute l'économie établie par Dieu pour l'instruction de l'homme, c'est-à-dire qu'il ne puisse *connaître* le spirituel qu'aux mêmes conditions auxquelles il *voit* le matériel. Et c'est parce que l'économie de la *vision* est la plus propre à nous représenter l'économie de la *connaissance*, que les mots *voir* et *connaître* signifient, dans toutes les langues parlées, la vision et la connaissance matérielles, aussi bien que la vision et la connaissance spirituelles; et c'est aussi par la même raison que saint Thomas appelle « la vue » le plus *intellectif* de nos sens.

Pour voir les objets matériels, l'homme a autant besoin de la lumière que de l'organe de la vue. Donnez-moi l'homme aux yeux les plus parfaits, renfermez-le dans une chambre obscure, il ne verra rien de ce qui s'y trouve, il ne pourra pas se voir lui-même. De même, pour connaître les objets de l'ordre spirituel, l'homme a besoin de la lumière de la révélation divine tout autant que de l'intellect et de la raison. Donnez-moi l'homme à l'intellect le plus subtil, à la raison la plus fortement trempée; imaginez, par une hypothèse fort peu possible, qu'il ait pu grandir, se développer hors de toute société où, plus ou moins pur, plus ou moins altéré, se trouve le dépôt des révélations divines; imaginez qu'il est absolument privé de toute lumière rejaillissant de ces révélations : il ne connaîtrait, il ne pourrait connaître rien des objets du monde spirituel; il ne se connaîtrait pas, ne se concevrait pas lui-même.

Le sauvage de l'Aveyron en était là. Par tous ses mouvements, il s'annonçait comme ayant des *idées*, mais non pas comme ayant la moindre *connaissance*.

Le Dieu qui a fait que l'homme puisse *toucher*, *goûter* IMMÉDIATEMENT les objets sensibles, pouvait faire sans doute que l'homme pût voir IMMÉDIATEMENT aussi les mêmes objets *sans lumière;* mais il ne l'a pas voulu ainsi. Il a au contraire formé l'homme extérieur de manière à ce qu'il ne puisse rien voir sans lumière, afin de nous apprendre par là que l'homme intérieur ne peut non plus rien connaître sans révélation.

Le même Dieu qui a créé l'œil et la lumière pour voir, a établi la raison et la révélation pour connaître. Point de vision des objets matériels sans lumière ; point de connaissance des choses intellectuelles et morales sans révélation que Dieu a fait, d'après saint Paul, dès le commencement du monde, rayonner dans le monde pour la connaissance de la vérité, tout comme il y fit briller la lumière matérielle pour la vision des corps ; *Deus qui jussit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris.*

En voyant les objets matériels par la lumière, l'homme peut les considérer attentivement, les distinguer, les comparer et les apprécier à leur juste valeur, en connaître la nature, les forces, l'usage qu'il peut en faire, le profit qu'il peut en tirer ; mais il ne les *découvre* pas, ces objets, par *son œil* ; seulement il les *voit*, mais *par la lumière*. De même l'esprit humain, en connaissant les choses spirituelles par la révélation, peut s'en rendre compte, les discuter, les développer, les démontrer, les appliquer ; mais il ne les invente pas, il ne les

découvre pas par sa raison ; seulement il les connaît, mais par *la révélation*. Et comme par l'expérience il peut passer de la simple *vision* à la *science* des objets matériels, de même il peut, par le raisonnement, s'élever de la simple *connaissance* à la *science* des choses spirituelles. Mais comme la *science* des objets matériels suppose la vision, et la vision la lumière ; de même la science des choses spirituelles suppose la connaissance, et la connaissance la révélation ; en sorte que vouloir atteindre la connaissance des vérités immatérielles sans révélation *d'aucune espèce*, et en rejetant toute espèce de révélation même naturelle, même sociale, est aussi insensé que vouloir obtenir la vision des choses physiques sans lumière.

« L'esprit humain, dit Origène, cherche la vérité, comme l'œil cherche la lumière ; » mais l'esprit ne fait pas plus, ne produit pas plus la vérité que l'œil ne fait, ne produit la lumière. La lumière rayonne partout, indépendamment de l'œil, éclaire les objets, et les lui rend *visibles*. La révélation brille partout, elle aussi, indépendamment de la raison, illumine les choses intellectuelles, et les lui rend *cognoscibles ;* c'est ainsi que la révélation est la lumière de l'âme ; *Quia fides lux est animarum.*

Comme dans l'ordre physique la lumière ne produit de vision que pour les yeux sains, de même, dans l'ordre spirituel, la révélation ne produit de connaissance que pour la saine raison. La connaissance de la vérité est le prix de la raison qui se défie d'elle-même, de la raison qui s'abaisse, de la raison qui se captive, de la raison qui se soumet ; c'est là la raison

saine, pouvant connaître la vérité par la lumière de la révélation. Mais quant à la raison orgueilleuse, à la raison se retranchant en elle-même, attendant tout d'elle-même, prétendant tout saisir par elle-même, c'est la raison *malade* que cette raison-là, et même la raison morte, la raison qui n'est pas la raison, la raison qui, en voulant être tout, n'est plus rien. Nos philosophes en sont exactement là. Ces grands *rationalistes* ne sont au fond que de pauvres êtres sans raison, des êtres privés de la *saine* raison, de cet œil de l'âme qu'ils se sont arraché eux-mêmes, et sans lequel ils ne peuvent pas plus profiter de la révélation qui les environne, qu'un aveugle ne peut profiter de la lumière qui le frappe. Il n'est donc pas étonnant qu'ils ne connaissent pas ce que tout le monde connaît, qu'ils ne croient pas ce que tout le monde croit. Il n'est pas étonnant que c'est en vain qu'on leur parle religion, et qu'on fait rayonner devant eux les lumières de la révélation primitive, de la révélation chrétienne. Il n'est pas étonnant qu'en plein midi de cette révélation qui les entoure de toute part, qu'ils trouvent dans la famille, dans le peuple, dans la société, ils ne connaissent pas DIEU, JÉSUS-CHRIST, l'homme, les devoirs; qu'ils soient sceptiques, panthéistes, fusionnistes, communistes, matérialistes, athées; qu'ils soient *tout*, excepté ce qu'ils devraient être. Que voulez-vous? Ils n'ont plus les yeux de l'esprit; ils sont de pauvres aveugles, osant se faire guides d'autres aveugles; *Cæci sunt, et duces cæcorum.*

Cette doctrine sur l'impossibilité où est la raison, de bien connaître le monde intellectuel sans le secours de la révélation, tout comme l'œil ne peut pas connaître

le monde matériel sans le secours de la lumière, se trouve confirmée par l'expérience de tous les temps et de tous les lieux. Au lieu donc de nous reprocher que nous voulons anéantir la raison, ce que nos respectables critiques avaient de mieux à faire était de nous prouver, *par les faits*, que la raison humaine, en marchant toute seule, en s'isolant des traditions et des croyances universelles, est cependant parvenue à la connaissance *pure*, *précise* et *certaine* de la vérité. Mais une telle démonstration est impossible. L'histoire de la philosophie nous apprend bien à quels temps, en quels lieux la philosophie, s'isolant de la religion, a détruit toute religion et toute vérité; mais elle ne nous apprend pas que cette même raison ait jamais retrouvé, et assis sur des bases solides, aucune vérité, ou purifié de leurs erreurs les fausses religions. Nous l'avons dit, nous l'avons prouvé dans nos trois premières conférences, et nous le répétons ici : on ne peut pas citer une seule vérité de l'ordre intellectuel et moral qui, *tout à fait inconnue dans le monde*, ait été découverte par la philosophie. Si l'on sépare, dans les livres des anciens philosophes, « ce qu'ils ont puisé, comme s'exprime saint Augustin, aux mines des traditions universelles ; » si l'on en ôte les vérités qu'ils ont empruntées à la société, au *peuple* qui les connaissait déjà, qui y croyait *avant eux et mieux qu'eux*, ce qui reste dans ces livres n'est qu'un ignoble fatras de systèmes absurdes, d'énormes extravagances, et, au fond de tout cela, le doute sur tout ce qui était universellement cru, le scepticisme le plus désespérant.

Il en a été de même, dans les temps modernes, dès

que la philosophie, en se détachant du christianisme, a voulu marcher seule. En passant par toutes les phases de la philosophie ancienne, elle en a renouvelé tous les systèmes, toutes les rêveries, toutes les erreurs, et n'a abouti qu'au même résultat.

L'on n'apprécie l'enseignement philosophique qu'autant qu'il renferme du *vrai*, comme l'on n'apprécie les œuvres d'art qu'autant qu'il y a du *beau*. Or il n'y a pas plus de *vrai* dans l'enseignement philosophique de nos jours, qu'il n'y a de *beau* dans les tableaux des Chinois, dans les bâtiments du sauvage. Les modernes systèmes philosophiques ne sont pas plus la vraie philosophie, que les hérésies ne sont la vraie religion. Si l'on sépare des livres de nos philosophes le peu qu'il y a d'idées chrétiennes, les débris du catéchisme qu'ils avaient appris dès leur enfance, ce qu'il y reste fait pitié. C'est le clinquant de l'imagination remplaçant l'or de la science; ce sont des doctrines vaporeuses, des principes sans cohérence, des mots sans signification; c'est l'absence de toute certitude, la disette de toute vérité. Depuis Bayle jusqu'à Jouffroy, toute la science de la philosophie moderne peut se résumer dans ces mots de Socrate : « L'unique chose que je sais, c'est que je « ne sais aucune chose. » Tout, dans cette philosophie, est hideux, informe, difforme; tout y est confusion et désordre, ignorance et ténèbres; tout n'y est qu'un véritable chaos, mais sans l'esprit de Dieu planant sur les eaux pour déblayer la surface de ce chaos, et le féconder. Cette prétendue philosophie n'est enfin que l'agonie de la science se débattant entre l'athéisme qui

en est la base, et le scepticisme qui en est le dernier mot, la dernière conséquence.

§ 8. *Continuation du même sujet. De grands esprits devenus petits, pour avoir voulu faire de la philosophie en dehors de la religion. M.* Cousin *et M.* Jouffroy. *La seule philosophie religieuse fait les grands philosophes. Injustice du reproche adressé à l'auteur des Conférences, d'en vouloir à la raison.*

Il est incontestable aussi que le Catholicisme est la seule religion ayant une valeur scientifique, les autres religions n'en ayant pas, n'en pouvant pas avoir. Et c'est là encore l'une des preuves qu'il est la seule religion-vérité. Dès lors il est certain aussi que lui seul peut donner à la science une base solide, la féconder, l'élever; et qu'en dehors de lui il n'y a pas de vraie science philosophique, parce qu'il n'y a pas de vérité clairement définie, certaine et immuable. La première condition donc, condition *sine qua non*, pour tout homme voulant faire des progrès véritables dans la philosophie, est de marcher dans les voies du Catholicisme, de s'inspirer de ses sublimes enseignements, de s'éclairer de ses lumières. Hors de là, toute philosophie ne progresse que comme l'écrevisse, à reculons, vers l'erreur ou vers le néant; et tout esprit philosophique, quelque grand qu'il soit, devient petit, et ne vaut plus rien.

Voyez M. Cousin : il y a de l'élévation, de la grandeur, du génie même dans cette intelligence. Malgré la manière plus qu'étrange dont il s'exprime souvent, par rapport à Dieu et à l'âme humaine, il est théiste

au fond, il est spiritualiste ; le génie n'étant pas, ne pouvant pas être matérialiste ni athée. Oh! s'il avait donc dirigé ses nobles travaux à restaurer la philosophie catholique, au lieu d'essayer d'habiller à la française la philosophie protestante ! oh ! s'il s'était appliqué à remplir le vide que la philosophie des trois derniers siècles a laissé dans cette science, au lieu de venir le constater, ce vide, par son *éclectisme*, qui n'est, au fond, que le désespoir de toute vérité! oh! s'il avait traduit saint Thomas et voulu se faire son continuateur, au lieu de traduire les philosophes allemands et se faire leur écho ! oh ! qu'il serait grand ! Avec ce noble instinct par lequel il devine, il sent de loin la vérité, et qui le ramène à la vérité lorsqu'il paraît faire des efforts pour s'en éloigner ; avec cette facilité qui lui est propre, de pénétrer dans les profondeurs de la science et d'en découvrir ce qu'elles renferment de plus caché ; avec cette force de logique par laquelle il oblige les principes à lui dévoiler les conséquences les plus secrètes et les plus éloignées ; avec cette habileté de synthèse par laquelle il sait grouper ensemble les idées les plus disparates, les faits les plus solitaires, en faire un tout, et les subordonner au but qu'il se propose ; avec cette puissance d'imagination à lui, qui sait donner aux fantômes qu'elle se crée le prestige et l'importance de la réalité; avec son merveilleux talent d'exposition, qui sait répandre la clarté sur les sujets les plus obscurs, et donner du concret à tout ce qu'il y a de plus abstrait; avec cette magie de style enfin, par laquelle il sait revêtir des formes les plus neuves et les plus agréables, même les pensées les plus banales,

même les paradoxes les plus monstrueux ; avec tant de qualités éminentes qu'il est si rare de trouver réunies dans un même esprit, en marchant dans les voies de la science catholique, il aurait été philosophe, et grand philosophe. Saint Augustin aurait eu en lui un imitateur, saint Thomas un interprète, Fénelon un rival, la philosophie un restaurateur, la vérité un apologiste, l'Église un défenseur, la jeunesse un maître, le dix-neuvième siècle un savant de plus, la France une nouvelle gloire. Non-seulement son génie n'aurait rien perdu de son élévation, ni son style de son éclat, ni son nom de sa célébrité ; mais il aurait occupé la première place parmi les philosophes du jour. L'histoire lui aurait décerné le titre de restaurateur de la philosophie au dix-neuvième siècle ; ses livres seraient devenus les livres indispensables, les livres classiques des écoles chrétiennes, et son nom serait passé à la postérité, rayonnant de la double auréole du philosophe et de l'apologiste. Est-ce que ce rôle n'était pas beau, noble, grand, magnifique?

Mais, hélas ! nous le répétons ici avec un profond regret, M. Cousin ne s'est pas assez connu, ne s'est pas assez estimé lui-même, n'a pas été assez fier de lui-même ni des qualités de son esprit, ni de la valeur de sa personne. Pouvant être original en s'associant aux grands génies du christianisme, il s'est fait imitateur, il s'est mis à la remorque des modernes pédants de la philosophie païenne. Pouvant prétendre au rang de maître, il s'est fait écolier. Pouvant enrichir sa patrie d'une philosophie véritable, ayant le christianisme pour base et la raison pour appui, il n'a fait que transporter

dans une des plus belles langues chrétiennes, les systèmes absurdes, creux, inintelligibles, funestes de l'Allemagne, formulés dans un style barbare, et qui ne sont, au fond, que le scepticisme dans toute sa rigueur et l'athéisme dans toute son impiété.

Dès lors qu'est devenu M. Cousin? Tout le monde sait que sa philosophie, bâtie sur le terrain mouvant des opinions, lorsqu'elle n'est pas l'erreur, n'est que le néant. Son auteur y a survécu déjà. Quel dommage donc qu'un si beau talent et tant de rudes et longs travaux soient restés stériles, et qu'ils n'aient abouti qu'à l'oubli! Cet oubli, à un pareil prix, a été, il faut en convenir, acheté trop cher.

Il en a été de même du plus sérieux de ses disciples, de cette belle intelligence, de M. Jouffroy. Chrétien, il aurait été Pascal; philosophe, il n'a été que Pyrrhon.

Voyez, au contraire, saint Augustin! Tant qu'il a été manichéen, philosophe, ne sachant pas, ne voulant pas, comme il nous l'a dit lui-même, abaisser son front devant l'humble sublimité de la Révélation chrétienne, il n'a rien su, rien compris à Dieu, à l'homme, à l'univers; il a été pauvre, petit, obscur, stérile; il n'a rien écrit, rien fait de vraiment grand, de vraiment utile. Les traits de son génie n'étaient pas reconnaissables, et disparaissaient comme des éclairs au milieu des ténèbres. Mais à peine, en devenant chrétien, il commença à s'éclairer au flambeau de la foi, que sa raison grandit, s'éleva aux plus sublimes hauteurs de la philosophie et de la théologie. Son génie apparut dans toute sa grandeur, dans toute sa prodigieuse fécondité, enrichissant des plus importants développements

la science de Dieu et de l'homme. Son intelligence rayonna de cette immense splendeur qui, se reflétant dans ses immortels écrits, depuis quatorze siècles n'a jamais cessé d'éclairer l'Église et le monde. Il en a été de même de saint Thomas. Loin d'avoir rien perdu de l'éclat de son génie à s'en tenir aux révélations divines avec la simplicité d'un enfant, c'est à cet esprit de foi, qui fait le fond de son savoir, qu'il doit l'abondance de ses lumières, la force de ses raisonnements, l'assurance de ses intuitions, la fécondité et l'utilité de ses travaux. Et Bossuet lui-même, est-ce qu'il aurait été ce qu'il a été, s'il n'était pas croyant, s'il n'était pas chrétien? N'est-ce pas par l'étude des saintes Écritures et des Pères qu'il a développé son génie? N'est-ce pas aux sources de la foi qu'il a puisé son élévation, sa grandeur et ses lumières?

Nous allons encore plus loin, et nous osons affirmer, sans crainte d'être démenti, que Platon, Aristote et Cicéron eux-mêmes, ne doivent qu'à un reste de foi aux traditions ce qu'ils ont écrit de plus beau, de plus élevé sur Dieu, sur l'âme, sur les récompenses et les peines éternelles de l'autre vie, et même sur la chute de l'homme et la nécessité d'en être relevé par une main céleste. Car tout cela, ils ne l'ont pas découvert, ils ne l'ont pas appris en *raisonnant;* mais ils l'ont connu en consultant les croyances populaires. Tout cela était cru par tous les peuples; tout cela était de la lumière de la révélation primitive qui, par la tradition, luisait par tout le monde, et *éclairait tout homme venant dans ce monde.* C'est lorsqu'ils n'ont fait que développer ces croyances immortelles, qu'ils

ont été éloquents, et même sublimes; et, au contraire, lorsque, en mettant les traditions de côté, ils n'ont consulté que leur propre raison, ne se sont rapportés qu'à leur raison, ils sont devenus petits, obscurs, incertains, en contradiction avec eux-mêmes. C'est que la seule philosophie religieuse est toujours jeune, sublime, féconde, intéressante, parce qu'elle s'inspire de la vérité de Dieu, qui est tout cela. Tandis que toute philosophie se formant en dehors de la religion est sans séve, sans racines, sans base, et dès lors est stérile, sans consistance, sans durée, et porte, dans sa nullité, l'arrêt de sa mort.

En parcourant donc l'histoire de l'esprit humain, de la philosophie ancienne et moderne, le fait le plus certain, le plus évident, le plus constant et le plus universel qu'on y apprend, est celui-ci : Que la raison humaine, lorsqu'elle a voulu marcher seule, n'a détruit aucune erreur, n'a inventé, retrouvé, affermi aucune vérité; a été petite, stérile, doutant de tout et ignorant tout; et que, au contraire, c'est lorsqu'elle s'est appuyée sur la foi aux révélations divines qu'elle a été grande, élevée, féconde; a développé toute vérité, a terrassé toute erreur, a fait progresser la science, a agrandi les limites de l'esprit humain, et a bien mérité de l'homme et de la société. Nous défions tous les hommes sérieux, se connaissant un peu en systèmes philosophiques, de nier ce fait.

Or, c'est sur ce fait incontestable que nous avons insisté, dans le combat que, dans nos Conférences, nous avons livré à l'erreur du jour, le *rationalisme*. En parcourant les plus grandes thèses de la religion,

qui sont aussi les thèses les plus importantes pour l'humanité, nous ne faisons qu'indiquer à la raison son isolement de la foi, comme la cause de tous ses égarements, de sa misère, de sa stérilité, de son impuissance, de sa dégradation, de son anéantissement; et, au contraire, nous ne faisons que lui présenter la soumission à la foi comme la première condition, la condition indispensable de sa richesse, de sa grandeur, de sa force, de son élévation, de sa fécondité. Or peut-on, sans injustice, nous accuser pour cela d'en vouloir à la raison? Est-ce en vouloir à la raison, que de lui indiquer la voie du Catholicisme comme la voie où elle n'a rien à perdre, mais tout à gagner? Est-ce en vouloir à la raison, que de lui montrer ce qui peut l'affaiblir et la tuer, afin qu'elle s'en éloigne; et ce qui peut lui rendre la force et la vie, afin qu'elle s'y attache? Autant vaudrait-il appeler « l'ennemi du voyageur » le guide des Alpes lui indiquant le vrai chemin, quoique étroit et escarpé, et l'avertissant de prendre garde à des sentiers faciles en apparence, mais conduisant à un abîme. Autant vaudrait-il appeler « l'ennemi du malade » le médecin voulant le détourner de ce qui peut ruiner sa santé, et l'engager à suivre le seul traitement qui puisse le rétablir.

Les mots mêmes de *raison catholique* auraient dû nous mettre à l'abri de toute critique de la part des personnes auxquelles nous nous adressons dans ce moment: ces mots disent assez que nous n'entendons pas plus séparer le Catholicisme de la raison que la raison du Catholicisme; que nous voulons une raison croyante et une croyance raisonnable; *Rationabile obsequium.*

Car la croyance sans raison, c'est le paganisme; la raison sans croyance, c'est le protestantisme, c'est le philosophisme. C'est dans le Catholicisme seulement que, comme nous l'avons remarqué ailleurs (tome I, confér. II, § 5), la raison s'accorde très-bien avec la foi, et la foi avec la raison; et c'est là le propre de la philosophie du catholicisme.

§ 9. *L'une des pensées de l'auteur des Conférences est la restauration de la philosophie catholique. Injustice du reproche qu'on fait au gouvernement d'avoir détruit la philosophie, tandis qu'il paraît vouloir la restaurer sur des bases chrétiennes. Avantages que la religion et la philosophie tireront de cette restauration. Espérances de l'auteur des Conférences à ce sujet. Conclusion.*

Quant à la philosophie, loin de vouloir sa destruction, nous ne demandons pas mieux que de la voir se relever de sa nullité, surgir de son abjection; car, sans nous attribuer le titre de *philosophe*, nous aimons la philosophie; nous l'avons étudiée pendant trente ans; et sa restauration sur un fondement catholique est l'un des buts que nous nous sommes proposés dans nos conférences.

Un catholique zélé, plein d'esprit et de savoir, nous a fait dernièrement l'honneur de nous écrire ceci: « Bien des ecclésiastiques ne vous ont pas com-« pris; mais les philosophes, les gens du monde, les « *sceptiques*, vous comprennent très-bien: ils savent

« bien que vous voulez restaurer la philosophie chré-
« tienne, dont ils ne veulent pas, et c'est pour cela « qu'ils vous attaquent. » Nous livrons ces mots à la réflexion de nos critiques chrétiens.

On a accusé le gouvernement actnel d'avoir, par son nouveau règlemcnt des études, détruit la philosophie. Rien n'est plns injnste que cette accusation; ou ne peut pas détruire ce qui n'existe pas. M. Jouffroy, en citant Reid (*Essaï sur les facultés*, etc.), appelle la philosophie moderne « un labyrinthe de rêveries, de contradictions, d'absurdités. » M. Ancillon la dit « un véritable chaos où les notions, les principes, les systèmes se succèdent, se combattent et s'effacent les nns les autres. » Les exploits donc, les hants faits de cette philosophic qui a fait taut de bruit, se réduisent à une œuvre de destruction, à nn simple amas de ruines. Eh bien! il paraît que le gonvernement ne veut pas que la jeunesse aille s'amuser au milieu de ces ruines, au risque de s'y briser les jambes, de s'y rompre le cou. On les a donc balayées, et voilà tont. Mais déblayer un terrain des ignobles débris qui y sont entassés, c'est le préparer pour y bâtir. Nous croyons donc que plus tard on voudra bien rebâtir, sur des bases plus solides, sur des bases chrétiennes, l'édifice de la philosophie.

Nous espérons qu'en fait de philosophie, on en reviendra au moyen âge, aux scolastiqnes, dont on s'est tant moqué depuis Luther : tout comme en fait de modes touchant le mobilier et les vêtements, on est tout bonnement revenu au rococo, et ou a fini par trouver commode et gracieux ce qn'on avait tant tourné en ridicule. On reconnaitra la misère, la bassesse, la légè-

reté, le vague, le vide, le néant de la philosophie moderne, et on la mettra de côté. On avait, depuis trois siècles, mis de côté saint Thomas; et l'on se tournera de nouveau vers lui, on reconnaitra la solidité, la profondeur, l'élévation, la justesse, la précision, la fécondité et même la grâce de sa philosophie. La restauration de la science véritable, et de la société par elle, n'est qu'à cette condition.

Oui, on la reverra, cette philosophie chrétienne, tant décriée, tant calomniée, tant méprisée par l'esprit d'impiété, d'ignorance, de sottise et de présomption! On reconnaitra la solidité de ses principes, la justesse de sa méthode, l'harmonie de ses doctrines, l'étendue de ses rapports, l'élévation de ses vues, les avantages de ses conséquences, l'importance et la grandeur de ses résultats. On se sentira saisi de quelque admiration, de quelque amour pour cette philosophie, si pure comme le rayon de Dieu qui l'éclaire, si vraie comme la religion qui lui sert d'appui et de guide, si sûre comme la foi qui est son point de départ, si jalouse, si zélée du bonheur et de la dignité de l'homme, comme l'Église qui la protége et la sanctifie, en l'employant dans l'explication de son dogme, en l'associant à son enseignement et à sa défense; et l'on regrettera sa longue absence, l'on sera honteux de l'injuste exil auquel on l'avait condamnée.

Le philosophe qui aime sincèrement le vrai et le beau, le génie chrétien qui ne l'a négligée jusqu'ici que parce qu'il ne la connaissait pas, et qu'il ne se doutait peut-être pas même de son existence, sera heureux de lui consacrer ses méditations, ses travaux et ses

affection. On la développera, on la défendra, on la vengera avec un bien autre succès que celui que la pauvreté de nos moyens ne nous permet d'espérer. On marchera dans cette noble route que nous n'aurons fait qu'indiquer, et qui, oubliée depuis tant d'années, paraîtra nouvelle, tandis qu'elle est aussi ancienne que le christianisme lui-même. On complétera ce qu'à peine nous aurons pu ébaucher ici d'une manière informe, dans une langue qui n'est pas la nôtre, mais que nous lui avons préférée dans ce travail, pour donner à la France une nouvelle preuve de notre vieille sympathie.

Dès lors cette philosophie chrétienne, en reprenant la place qui lui revient, le rôle qui lui est propre dans l'ordre scientifique des peuples chrétiens, christianisera, sanctifiera cet ordre, devenu profane depuis si longtemps, et le préservera de sa ruine et de sa corruption; car il n'est donné qu'à l'élément religieux et à tout ce qui s'y rapporte, de tout sanctifier et de tout conserver. Ainsi cessera, il faut l'espérer, ce divorce funeste entre la science et la religion, qui a failli les compromettre et les perdre toutes les deux. Ainsi la religion, reconnaissante envers la science pour le nouveau concours qu'elle lui aura prêté, et la science, reconnaissante envers la religion par la nouvelle lumière qu'elle en aura reçue, s'éprendront d'un nouvel amour l'une pour l'autre, se rallieront de nouveau pour travailler ensemble au noble but auquel Dieu les a destinées; et l'homme, riche de la science de Dieu, après avoir développé la pensée même de Dieu, viendra déposer à ses pieds ses travaux, ses découvertes et ses progrès, comme un hommage de reconnaissance, comme un

hymne de gloire, comme une confession : QUE TOUTE SCIENCE VÉRITABLE VIENT DE DIEU ET DOIT RETOURNER A DIEU ; *Deus scientiarum Dominus est ; ipsi præparantur cogitationes* (I Reg., c. 2).

Il est possible que nous nous fassions illusion en prononçant ces augures, en concevant ces espérances. Il est possible que ce pauvre ouvrage passe inaperçu au milieu des luttes bruyantes que se font, dans ce moment, tous les intérêts matériels et toutes les passions. Il est possible que les doctrines qui y sont déposées n'obtiennent pas même les honneurs de la discussion. Il est possible qu'elles ne fassent qu'un très-léger bruit, et que bientôt se fera sur elles le silence de l'oubli. N'importe ! Ces doctrines, que nous avons puisées particulièrement dans saint Thomas, sans y ajouter presque rien de notre propre fonds, n'en sont pas moins les doctrines de vérités que les écoles chrétiennes ont professées pendant six siècles ; et les germes de la vérité ne périssent jamais entièrement, ne restent jamais tout à fait stériles au milieu des hommes : s'ils ne fructifient dans un temps, ils fructifient dans un autre.

Mais cette pensée même ne fût-elle aussi qu'un rêve, le Dieu qui voit le fond des cœurs et en discerne toutes les intentions, ne daignera pas moins nous regarder de l'œil de sa miséricorde pour avoir voulu sincèrement, dans cet écrit comme dans tous nos travaux, sa plus grande gloire, la propagation de sa religion, et le véritable bonheur de l'humanité !

FIN DE LA PRÉFACE.

CONFÉRENCES

SUR LA RAISON PHILOSOPHIQUE

ET LA RAISON CATHOLIQUE.

DIXIÈME CONFÉRENCE.

IMPORTANCE DU DOGME DE LA CRÉATION, RÉSULTANT DES ÉGAREMENTS DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

> ***Domine, fili David, miserere mei: filia mea male a dæmonio vexatur.*** — **Seigneur, fils de David, ayez pitié de moi; ma fille est horriblement vexée par le démon.**
> ***(Évangile du premier jeudi de Carême).***

1. Cette mère éplorée qui, aujourd'hui, demande avec tant de larmes à Jésus-Christ la guérison de son unique fille, de l'invasion diabolique du corps : *Miserere mei; filia mea male a dæmonio vexatur*, est, d'après l'opinion des Pères, le type et la figure de l'Église des Gentils demandant sans cesse au Seigneur la délivrance des peuples ses enfants, de la maladie de l'erreur, véritable invasion diabolique de l'âme : *Typus est hæc mulier Ecclesiæ Gentium, quæ pro filia, id est, pro plebe et pro populis divinæ supplicat*

pietati, ut ab errore salventur. (*S. Hilarius et V. Beda, Commentar. in Matth.*)

Et c'est spécialement de nos jours que l'Église, notre tendre mère, adresse à Dieu cette prière; car jamais l'esprit d'erreur n'a fait tant de ravages parmi les peuples chrétiens eux-mêmes : *Filia mea male a dæmonio vexatur.*

2. Riche des avantages de toute espèce que les nouvelles découvertes lui ont valus pour l'amélioration de sa condition matérielle, notre vieux monde est pauvre des véritables biens, des biens spirituels. Ayant trouvé les moyens d'effacer les distances, d'abréger les chemins de la terre, il a oublié le chemin du ciel. En devenant trop raisonneur, il a cessé d'être croyant. En se faisant philosophe, il n'est presque plus chrétien. En aimant trop, en idolâtrant la science, il a failli perdre presque entièrement la religion : *Filia mea male a dæmonio vexatur.*

Pour comble de malheur, fier de ce qui devrait le confondre, orgueilleux de ce qui devrait l'humilier, n'ayant, après trois siècles de disputes, su créer que le *rationalisme,* — véritable anarchie dans l'ordre intellectuel, comme l'anarchie n'est que le *rationalisme* dans l'ordre politique, — notre siècle ne se doute pas même de la gravité de sa maladie, de la grandeur de ses pertes; et, par une voie parsemée de ruines, marche, stupidement

tranquille, à la rencontre de nouvelles ruines.

Voyez, en particulier, l'indifférence, l'intrépidité, l'insolence avec lesquelles la raison philosophique de nos jours nie le grand dogme de la CRÉATION, et se moque de la raison catholique qui lui est restée fidèle.

Hélas ! sous ce rapport, on dirait que la science a complétement apostasié la foi. Nos prétendus savants, à de rares exceptions près, ne croient plus que Dieu a créé le monde par la seule puissance de sa parole. Et de là la série épouvantable, mais logique, de toutes les erreurs qui ont entraîné au bord de l'abîme notre vieille société : *Filia mea male a dæmonio vexatur.*

3. Il vaut donc bien la peine de s'occuper de ce dogme divin. Le développer, c'est confondre la raison philosophique qui le rejette; c'est venger la raison catholique qui en fait son bonheur; c'est affermir de plus en plus les esprits sérieux, les âmes dociles, dans leur croyance aux dogmes de la vraie religion.

C'est, M. T. C. F., ce que je me propose de faire dans le cours de la prédication que j'entreprends aujourd'hui.

Après vous avoir parlé, l'année dernière, de la raison philosophique et de la raison catholique, de leurs principes respectifs, de leurs méthodes, de leurs résultats, touchant la vérité en général, j'avais

commencé à les considérer, ces deux raisons, en particulier, dans leurs rapports avec les principaux dogmes du christianisme. Maintenant, en poursuivant la même marche, je vais vous faire assister à leur travail touchant le dogme de la CRÉATION.

Et, d'abord, c'est de l'importance de ce dogme auguste que je vais vous entretenir : importance résultant de l'horrible histoire des erreurs dans lesquelles s'est abîmée la raison philosophique de tous les temps, pour l'avoir nié. Ensuite je traiterai des attaques qu'on lui a livrées, des principes rationnels sur lesquels il repose, de la magnificence avec laquelle il a été révélé, et enfin, de la résurrection des corps humains, qui en est le complément.

Aujourd'hui, c'est des égarements de la raison philosophique ancienne, ignorant ou voulant ignorer le dogme de la CRÉATION, que nous devons nous occuper. C'est dans la prochaine conférence que nous tracerons le tableau des égarements de la raison philosophique moderne, niant le même dogme.

Vous voyez donc, M. F., que je vais reprendre mes conférences au point où je les ai interrompues au printemps dernier, pour les continuer avec la même méthode, et,—j'ose l'espérer, dans la protection d'en haut et dans votre docilité, — avec le même succès et avec le même profit pour vos âmes.

Heureux de vous revoir ici m'environnant de vos sympathies et de votre bienveillance, dont je

suis fier, dont je vous suis très-reconnaissant, je n'ai pas besoin de vous en demander la continuation. Mais j'ai bien besoin, — et vous aussi, — de demander à Dieu qu'il vous éclaire de sa lumière, qu'il vous touche par sa grâce, pendant que je vous ferai entendre ma parole, bien simple, vous le savez, mais bien affectueuse et bien intéressée à votre bonheur spirituel. Implorons donc ce secours par l'intercession de Marie : *Ave Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

4. Les choses de la terre, les faits de l'homme peuvent être connus aux archives de l'homme par le témoignage de l'homme; mais les choses du ciel, les faits de Dieu, ne peuvent être connus, dit Lactance, que par la révélation de Dieu : *Scientia rerum cœlestium non potest esse in homine, nisi Deo docente, percepta* (*Institut.* lib. VII, c. 12).

Or, le fait le plus grand, le plus éclatant, le plus magnifique de Dieu, après celui de l'INCARNATION DU VERBE, — qui a été le sujet de mes deux dernières *Conférences*, — est le fait de la CRÉATION DU MONDE. Ce fait a précédé d'ailleurs l'origine, la naissance de l'homme. L'homme n'a donc pu le connaître que parce que Dieu a daigné le lui manifester : *Non potuit esse, nisi Deo docente, perceptum.*

Pour ceux qui ont le bonheur de connaître, par

ce moyen divin, cette grande vérité : *Que tout ce qui existe hors de Dieu, jadis n'existait pas, et n'a commencé à exister que par la volonté et la puissance de Dieu*, il est facile de se rendre compte de cette même vérité, d'en voir la convenance, la nécessité, en la considérant dans ses rapports avec les attributs de l'Être infini; il est facile de se la démontrer; et, comme nous le verrons plus tard, il est, en quelque manière, facile même de la comprendre.

Mais pour l'homme étranger à la divine révélation de ce dogme, il n'est pas possible de l'atteindre, au moins d'une manière claire et certaine, par le seul moyen du raisonnement. N'ayant aucune idée d'un agent qui puisse faire la moindre chose de rien, l'homme, livré à lui-même, ne se doute pas même que Dieu ait pu créer, que Dieu ait créé en effet le monde de rien. Il croit même bien raisonner en appliquant à l'opération divine, à la puissance infinie, l'axiome : *Rien ne se fait de rien*, qui n'est vrai que dans son application à la puissance finie, à l'opération humaine, et qui, comme je le démontrerai ailleurs, n'est, par rapport au sujet qui nous occupe, qu'un sophisme et une absurdité. L'homme, en dehors de l'enseignement divin, ne peut former que des conjectures plus ou moins arbitraires, des hypothèses plus ou moins chimériques, des systèmes plus ou moins absurdes; mais il n'est jamais parvenu, il ne parviendra jamais à saisir la vérité précise, la vérité certaine sur l'o-

rigine des choses; vérité si simple en elle-même, mais en même temps si sublime, si élevée et si au-dessus de toutes les idées et de toutes les conceptions humaines : *Non potest esse, nisi Deo docente, percepta.*

5. Or, c'est précisément cela qui est arrivé aux anciens philosophes.

Dieu avait lui-même révélé aux premiers hommes que l'univers, avec tous les êtres qu'il renferme, est son ouvrage, et qu'il l'a tiré du néant par la seule énergie de sa volonté, par la seule puissance de son Verbe. Et c'est par cette révélation, répandue dans le monde au moyen du langage et de la tradition, que la foi d'*un Dieu créateur et gouverneur du monde* s'était établie dans le monde.

L'idolâtrie avait altéré, obscurci cette grande vérité, comme elle avait altéré et obscurci toutes les autres vérités de la révélation primitive; mais elle n'avait pas pu la détruire tout à fait. Plongés dans les ténèbres de la superstition, les anciens peuples n'ont jamais cessé (1) de reconnaître, de

(1) « Les connaissances primitives des vérités morales ne « tardèrent pas à s'altérer; mais elles ne purent jamais s'effa« cer entièrement. La grande idée de la CAUSE PREMIÈRE *et « de l'origine des choses ne sortit jamais de la société;* et « toujours le genre humain fut tourmenté du désir ou plutôt « du besoin de connaître ce principe de toute vérité première, « objet de toute philosophie (DE BONALD, *Recherches*, vol. 1, c. 1). » Voyez aussi la note à la fin de cette conférence.

croire un Dieu suprême ayant tout créé par sa vertu, et gouvernant tout par sa providence. Au milieu de tant de croyances absurdes, cette foi était restée debout dans l'esprit et dans la conscience des humains. Et la mère des Machabées, encourageant par ces paroles au martyre le dernier de ses fils dont les aînés venaient d'être tous martyrisés : « Je te conjure, mon enfant, de regarder le ciel et la terre et tous les êtres qui s'y trouvent, et de croire que Dieu a créé tout cela du néant; *Peto, nate, ut adspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus* (II, *Machab.*, 7.) »; oui, cette héroïque mère, plus forte que tous les conquérants (*Proverb.*, XVI, 32), plus sage, plus éclairée que tous les philosophes, en parlant ainsi exprimait, confessait en quelque manière la foi de toute l'humanité au dogme de la création.

Mais la raison philosophique ancienne ayant voulu faire de la science, non-seulement en dehors du paganisme, qui n'était qu'erreur, mais aussi en dehors de toutes les croyances, de toutes les traditions *constantes* et *universelles* du genre humain, qui n'étaient que vérité; la raison philosophique ancienne ayant voulu, comme le lui reproche Lactance, essayer l'impossible, c'est-à-dire, marcher sans guide, apprendre sans maître, tout chercher et retrouver en elle-même, tout mesurer avec elle-même, tout connaître, tout comprendre par elle-

même, et la vérité sur l'*origine des choses* comme toutes les autres vérités; *Ea vero proprio sensu et interna intelligentia non potest comprehendi, quod illi sine doctore facere voluerunt* (*Instit.* lib. VII, c. 11); elle ne s'est pas même doutée que le monde a été fait du néant. Dans tous les monuments qu'elle nous a laissés de ses travaux, il n'y a pas un seul mot qui puisse nous faire suspecter qu'elle ait eu la moindre idée de cette grande et première vérité, si commune dans la raison populaire; et dès lors elle se jeta dans des opinions différentes et contradictoires, sans pouvoir jamais en sortir; *Itaque in varias sibique contrarias opiniones inciderunt, ex quibus exitum non haberent* (*Ibid.*); elle se jeta dans l'un ou l'autre des trois grands systèmes d'erreur, les seuls possibles à imaginer dès que l'on ignore ou l'on nie que le monde est sorti du néant, c'est-à-dire le DUALISME, le PANTHÉISME et l'ATHÉISME.

Car si Dieu n'a pas créé le monde du néant, de ces trois hypothèses l'une : ou il l'a façonné d'une matière préexistante, et par conséquent incréée et éternelle comme lui-même, et voilà la doctrine des *deux principes éternels*, ou le DUALISME; ou Dieu a tiré le monde de sa propre substance, et voilà le PANTHÉISME; ou Dieu n'est absolument pour rien dans la création du monde, mais le monde a existé toujours par lui-même, s'est constitué de lui-même sans Dieu, et voilà l'ATHÉISME.

Ce sont là en effet les trois grands systèmes d'impiété qui formèrent les trois grandes écoles ou sectes entre lesquelles se partagea l'ancienne philosophie, dès qu'elle mit en doute ou nia l'origine du monde, telle que l'attestaient la croyance universelle et l'ancienne tradition.

6. Au commencement, dit le grand saint Thomas, ce fut avec une espèce d'hésitation que les philosophes se prirent à douter d'un petit nombre de choses, dont on pouvait d'ailleurs douter sans de grands inconvénients; *A principio admirabantur dubitabilia pauciora.* Mais, dans la suite, s'obstinant toujours à vouloir s'élever par eux-mêmes de la connaissance de ce qui est manifeste à la connaissance de ce qui est obscur, et ne pouvant pas l'atteindre, ils s'accoutumèrent peu à peu, en devenant toujours plus hardis, à douter des choses les plus importantes, par la seule raison qu'elles leur paraissaient incompréhensibles : *Sed postea, ex cognitione manifestorum, ad inquisitionem occultorum paulatim procedentes, cœperunt dubitare de majoribus et occultioribus.* Car quelques-uns d'eux affirmèrent que le monde est l'œuvre d'une intelligence agissant sur la matière; d'autres furent d'avis que c'est l'œuvre de l'amour agissant sur lui-même ; et le reste crut sérieusement que l'univers ne doit son origine qu'au hasard : *Et de totius universi generatione, quod quidam dicebant gene-*

ratum a casu, quidam ab intellectu, quidam amore (*In Metaphysic. Aristot.*, lib. I.)

Remarquez bien, mes frères, dans ce passage de l'*Ange de l'École*, les mots : « Ils hésitèrent; *Admirabantur.* — Ils commencèrent peu à peu; *Paulatim cœperunt;* » qui nous indiquent la timidité et l'espèce de frayeur avec lesquelles même la raison philosophique ancienne se mit d'abord à douter des premières et des plus importantes vérités. C'est que douter de ces vérités, c'est les nier; et la négation d'une vérité générale répugne autant à l'esprit humain que la violation d'une loi générale répugne au cœur. C'est que l'esprit humain est naturellement croyant, de même que le cœur humain a un besoin naturel d'être vertueux. C'est qu'il en coûte autant à l'esprit de passer de la foi à la négation, qu'il en coûte au cœur de passer de l'innocence au crime. C'est qu'on ne peut pas cesser de croire sans peine, tout comme on ne peut pas pécher sans remords. C'est que l'apostasie de toute foi est aussi insupportable, aussi contraire à la nature humaine que l'apostasie de toute vertu. C'est enfin que la foi, avant de s'éteindre dans l'esprit, de même que l'innocence avant de s'échapper du cœur, jettent un grand cri qui épouvante la conscience de l'homme. C'est ce qui fait qu'il ne nie une grande vérité qu'en tremblant, de même qu'il ne se livre pas au désordre sans effroi.

Mais enfin, à force de se révolter contre elle-même, de se faire violence à elle-même, de se renier elle-même, la raison philosophique parvint à s'isoler de l'humanité, à se retrancher en elle-même, à se nourrir de sa propre pensée, à s'extasier, selon l'expression de saint Paul, dans ses propres lumières; *Evanuerunt in cogitationibus suis* (*Rom.*, I.); et elle eut le courage de donner un insolent démenti à la foi du genre humain, en niant hardiment le dogme primitif de la création.

O triste courage! ô négation insensée! s'écrie Lactance. Car c'est de cette époque que datent tous les égarements de la raison humaine. Les philosophes se placèrent, par cette négation, dans l'impossibilité de connaître la vérité *sur l'origine des choses*, vérité qui est à elle seule toute la science et toute la philosophie; et par cela même ils furent entraînés dans toutes les erreurs : *Causa errorum omnium philosophis hæc fuit : quod rationem mundi, quæ omnem scientiam continet, non comprehenderunt* (*Instit.*, lib. VII, c. 11). Et Bossuet a dit aussi : « Les erreurs les plus grossières de l'antiquité ont pris leur source dans « l'ignorance où furent les philosophes eux-mêmes « du dogme de la création, enseigné par nos « Livres saints. » Or, l'histoire des systèmes et des doctrines de l'ancienne philosophie ne justifie que trop cet aperçu du génie.

7. Ce fut d'abord la raison philosophique des *physiciens* ou philosophes *naturalistes*.

En méconnaissant le principe évident, que je développerai dans la suite, que *Tout être contingent*, — et l'univers n'est que contingent, — *a été néant avant d'être quelque chose*, ils crurent accorder beaucoup à Dieu ; ils crurent faire de l'*ascétisme*, voire même de la dévotion, en établissant que c'est Dieu, en vérité, qui a formé le monde, mais d'une matière préexistante de toute éternité en sa compagnie, et comme un autre lui-même.

Cette matière éternelle, de laquelle Dieu aurait organisé le monde : pour Anaxagore, ce fut un amas infini de particules très-minimes et semblables entre elles, qui se trouvaient à l'état de chaos ou de confusion, et que l'esprit de Dieu ne fit qu'ordonner; *Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se, minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas a mente divina* (Cicero, *Academ.*, II, 37); pour Thalès, cette matière première, ce fut l'*eau;* pour Phérécide, ce fut la *terre;* pour Parménide, ce fut l'*air;* pour Héraclite, ce fut le *feu*.

Le *feu?* Que dites-vous donc, Héraclite? s'écria Hippon. Comment Dieu aurait-il pu manier le *feu*, n'ayant pas de l'*eau?* N'aurait-il pas risqué de se brûler lui-même? Il a donc tout fait de l'*eau* et du *feu*.

Que parlez-vous de l'*eau?* s'exclama à son tour

Énipode. L'*eau*, je vous l'assure, n'a été pour rien dans la formation primitive du monde. C'est simplement du *feu* et de l'*air* que Dieu a composé tous les êtres.

Ah! dit Xénophane, Dieu aurait vraiment fait de jolies choses avec l'*air* et le *feu!* Est-ce sérieusement, Énipode, que vous pensez que la terre, par exemple, et tous les solides qu'elle renferme, aient pu sortir de substances si subtiles et si minces telles que l'*air* et le *feu?* Pour moi, je n'en crois rien. Je pense, au contraire, que c'est de la terre que sont sortis le *feu* et l'*air*, et que Dieu n'a tout fait que de la *terre* pétrie avec de l'*eau* (*Voy.* Eusèbe, *Præparat. évang.*, lib. VIII, c. 1).

Il n'y avait pas moyen de s'entendre; la guerre était en permanence, et elle aurait duré toujours entre ces sept écoles différentes dans lesquelles la raison philosophique des *physiciens* s'était partagée, lorsque l'humeur pacifique d'Empédocle s'avisa de faire cesser ce scandale, et d'établir la paix parmi ces philosophes combattant à outrance pour assurer, chacun à son élément chéri, l'honneur d'avoir fourni la matière du monde; et il imagina un système qui réunissait tous les systèmes, une raison qui donnait raison à tout le monde. « Vous êtes tous dans le vrai, leur disait-il; mais vous ne devinez pas toute la vérité. La vérité est que l'eau et la terre, aussi bien que l'air et le feu, sont les quatre éléments, les quatre différentes

natures de la matière éternelle, et que c'est de ces quatre natures, de ces quatre éléments, différemment combinés, que Dieu a formé l'univers. »

« A la bonne heure! répondirent Platon (1) et Aristote. Nous acceptons cette solution; et nous aussi sommes du même avis. » Seulement Platon y ajouta que Dieu, avant de former les corps, avait pris la précaution de se donner un corps à lui-même, de se faire lui-même corps, afin de pouvoir, plus à son aise, faire d'autres corps et agir sur les corps (2). Quant à Aristote, cette opinion de Platon

---

(1) « Plato ex materia in se omnia recipiente mundum cen- « set esse factum a Deo sempiternum (CICERO, *Acad.*, II, 37). »

(2) Voy. l'ESSAI, etc., § 4, pag. 100, à la fin de la Conférence. Ce corps de Dieu, pour les philosophes stoïciens qui avaient recueilli l'héritage de Platon, n'était qu'un corps semblable à celui de l'homme ; car voici la manière de raisonner là-dessus de ces grands raisonneurs du paganisme, à l'esprit toujours grossier, même dans les choses les plus intellectuelles, et que des chrétiens admirent comme de grands philosophes : « Dieu, disaient-ils, est l'être animé le plus parfait; il doit donc avoir la figure la plus parfaite. Or, la figure la plus parfaite de tous les êtres animés est celle de l'homme ; Dieu a donc et doit avoir la figure de l'homme. Il est aussi hors de toute contestation que les dieux sont très-heureux. Or, point de bonheur sans la vertu, point de vertu sans la raison, point de raison que dans la figure de l'homme. Il faut donc admettre que les dieux ont un corps, et que ce corps est tout à fait semblable au corps humain; *Quod si omnium animantium vincit hominis figura, Deus autem animans est : ea figura profecto est, quæ pulcherrima sit omnium : quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse, nisi in hominis*

lui parut trop grossière ; il la repoussa comme indigne de Dieu, qui, pour Aristote, n'est qu'une intelligence infinie et parfaite, ayant naturellement en elle-même la manière d'exister des corps, la vertu d'opérer sur les corps sans être corps ; et il se contenta d'ôter à Dieu la liberté, pour compensation de lui avoir laissé la simplicité, ayant affirmé que

---

figura : hominis esse specie deos confitendum est (CICERO, *de Natur. Deorum*, lib. II). »

« Ce qu'il y a d'impossible à comprendre dans cette doctrine d'un dieu corporel, est qu'Épicure, par un excès de finesse et de subtilité inconcevables, a dit que cette figure de Dieu n'est pas un corps, mais *presque* un corps, et que Dieu n'a pas de sang, mais *presque* du sang ; *Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus : nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem. Hæc inventa sunt acutius, et dicta subtilius ab Epicuro quam ut quis ea possit agnoscere* (IDEM, *ibid*). »

« Mais quant à la doctrine des épicuriens, que les dieux ont des formes et des corps humains, c'est aussi notre doctrine, disaient les stoïciens, et elle s'appuie sur ces trois raisons, dont on ne peut contester la solidité : la première, que c'est une habitude innée de l'esprit humain, et commune à tous les hommes, de ne pas penser à Dieu sans se le représenter sous une forme humaine ; la seconde raison est celle que j'ai indiquée tout à l'heure, je veux dire que la nature divine étant la plus parfaite de toutes les natures, et par cela même devant avoir la figure la plus parfaite, doit avoir la figure de l'homme, car rien n'est plus beau ni plus parfait que cette figure ; la troisième raison est, enfin, que le siége, l'habitation propre de l'esprit ne peut se trouver que dans la figure et dans la forme du corps de l'homme ; *Non deest hoc loco copia rationum, quibus docere velitis, humanas esse formas deorum : primum quod ita sit informatum anticipatumque mentibus nostris, ut homini, cum de Deo cogitet, forma occurrat humana. Deinde, ut, quoniam rebus omnibus excellat natura divina, forma quoque*

c'est par la nécessité même de son être que Dieu a été obligé de faire le monde de toute éternité, ne pouvant pas rester pendant toute une éternité sans rien faire ; *Aristoteles dicit non ortum esse unquam mundum, quod nulla fuit, novo consilio inito, tam præclari operis inceptio* (*Academ.*, II).

Les stoïciens suivirent, eux aussi, la doctrine d'Empédocle. « Pour ces philosophes, nous dit Sénèque, l'univers est l'œuvre de deux principes : la matière, et Dieu ayant opéré sur la matière (1). »

Cicéron aussi, dans ses moments de bonne humeur, pendant lesquels il daignait admettre un Dieu unique, ne l'admettait que comme un artisan, s'étant adressé au chaos des poëtes, à la matière incréée, pour former le monde. Cicéron était là-dessus tout à fait de l'opinion de Platon. Les académiciens, ainsi que les péripatéticiens, étaient *dualistes* (2). Et, en général, la plus grande partie

---

esse pulcherrima debeat : nec esse humana ullam pulchriorem. Tertiam rationem affertis quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit (Idem, *ibid*). »

(1) « Dicunt stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus « omnia sint : causam et materiam. Materia jacet iners, res ad « omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est, « ratio, materiam format et quocumque vult versat ; ex illa varia « opera producit. Universa ex materia et Deo constant. Deus « ista temperat, quæ circumfusa motorem sequuntur et du- « cem. Potentius autem est quid facit quod est Deus, quam « materia patiens Dei (*Epist.* II, 64). »

(2) « Peripatetici et academici... de natura ita dicebant, ut « eam dividerent in res duas : ut altera esset efficiens, altera

des anciens philosophes, qui ont voulu faire de la philosophie en dehors des traditions, tout en écrivant de belles et éloquentes pages sur le Dieu unique, cause première du mouvement, de l'ordre, de la beauté et des étonnantes harmonies de l'univers, ne soutinrent pas moins que ce Dieu unique n'avait fabriqué le monde qu'à l'aide d'une matière qu'il trouva toute prête autour de lui, tout comme un architecte bâtit une maison avec des matériaux qu'il a sous sa main.

8. Mais si la matière dont a été créé le monde n'a pas été créée elle-même; si elle a, de toute éternité, existé en compagnie de Dieu; elle est, disait Pythagore, un être *par soi*, aussi bien que

---

« autem quasi huic se præbens, ex qua efficeretur aliquid. In eo
« quod efficeret vim esse censebant, in eo quod efficeretur mate-
« riam quamdam; *in utroque tamen utrumque; neque enim*
« *materiam ipsam cohærere potuisse si nulla vi contineretur,*
« *neque* VIM SINE ALIQUA MATERIA (CICERO, *Academ.*, I). »

Ainsi, dans ces deux écoles philosophiques, les plus savantes de toute l'antiquité, celle des péripatéticiens et celle des académiciens, dont l'une avait eu Aristote et l'autre Platon pour chefs, on ne concevait pas la possibilité de la création du néant, et on trouvait également impossible, et que la matière eût pu devenir le monde sans Dieu, et que Dieu eût pu créer le monde sans la matière; et, ce qui est encore plus incroyable, ces deux écoles admettaient *in utroque utrumque*, c'est-à-dire qu'il y a de la matière en Dieu, et qu'il y a du Dieu dans la matière. Voilà ce que la raison philosophique la plus éclairée, chez les anciens, a su inspirer de plus raisonnable à des savants touchant Dieu et l'origine des choses.

Dieu, un être absolu, un être indépendant, un être éternel, en un mot, un être-Dieu autant que Dieu lui-même. Il y a donc deux Dieux dans l'univers, le *Dieu-Dieu* et le *Dieu-matière.*

Seulement il n'est pas nécessaire de reconnaître à ces deux Dieux l'égalité de la *bonté,* comme il est nécessaire de leur reconnaître l'égalité de l'*aséité*, de l'absolu, de l'indépendance, de l'éternité. Il est même évident pour ma raison à moi, disait toujours Pythagore, que l'un de ces Dieux est essentiellement bon, et l'autre essentiellement méchant; que l'un de ces Dieux est la source de tout le bien, et l'autre la cause de tout le mal; ce qui nous explique la coexistence du bien et du mal dans l'univers, coexistence qu'on ne peut pas attribuer à un seul et même principe sans tomber dans la contradiction.

Ainsi, pour Pythagore, c'est le Dieu-bon qui a créé la *lumière,* le *repos* et l'*homme;* et c'est au contraire le Dieu-méchant qui a engendré les *ténèbres*, l'*agitation* et la *femme* (S. Thom., q. *disp. de Creat.*).

Femmes, défiez-vous toujours de la philosophie et des philosophes; ils ne se sont jamais occupés de vous que pour vous flétrir, pour vous dégrader. Lors même qu'ils ont eu l'air de s'intéresser à vous, ainsi que cela est arrivé dans ces derniers temps, ils n'ont fait que vous flatter, mais pour vous perdre. Vous savez ce que, dans une certaine secte,

est devenue la femme qu'on y avait proclamée *libre*. Rappelez-vous toujours, et ne l'oubliez jamais, que la vraie liberté civile, l'égalité des droits dont vous jouissez, la déférence, les égards, le respect qui vous environnent dans la famille et dans la société chrétienne, vous les devez au christianisme et à l'Église, qui sont venus au secours de votre faiblesse, ont relevé votre condition, ont vengé votre dignité, et vous ont faites ce que vous êtes parmi nous, ce que vous n'êtes pas et n'avez jamais été hors du christianisme et de l'Église, les compagnes de l'homme, le symbole vivant de la religion, de la piété, de la grâce et du dévouement.

9. Mais ce n'est pas seulement chez les Grecs que la raison philosophique déduisit cette affreuse doctrine du *Dualisme*, de l'ignorance ou de la négation du dogme de la création. Elle en fit de même chez les Chinois, chez les Indous, chez les Perses et chez les Égyptiens. De sorte que, sous e nom de *manichéisme* ou sous d'autres noms, cette doctrine de deux principes, de deux Dieux, l'un *bon* et l'autre *méchant*, a formé la base de la philosophie dans l'Orient païen, avant et après l'établissement de la religion chrétienne; et c'est cette doctrine, qu'on le sache bien, qui a encouragé et poussé les peuples païens à s'enfoncer toujours davantage dans la boue et dans le sacrilége de l'idolâtrie.

Cicéron reprochait aux stoïciens que leur philosophie, loin d'avoir délivré les peuples des horreurs de la superstition, les y avait confirmés et les y avait cloués; *Hæc vestri non modo non tollunt, verum etiam confirmant.* (*De Nat. Deor.*)

Jamais reproche n'a été ni plus juste ni plus mérité. Zénon et son école, ayant fait de l'air, des étoiles, du soleil (1), des planètes, voire même de l'année, des saisons, des mois et des jours, une république de dieux, n'avaient fait que mettre les plus stupides superstitions populaires sous la protection de la philosophie. Mais cet horrible forfait des stoïciens contre la religion, *stoicorum flagitium*, comme on l'appelait (2), n'était pas au moins un péché contre la logique. En partant de l'erreur que Dieu n'avait créé le monde que d'une matière aussi éternelle que lui-même, et que la matière est entrée, en proportion égale avec Dieu, dans la formation et dans la conservation des êtres et de l'homme lui-même, rien de plus logique que la

---

(1) « Zenoni et reliquis stoicis æther videtur summus Deus. « Cleantes Zenonis auditor solem dominari, et rerum potiri « putat..... Stoicis est persuasum solem, lunam, stellas om- « nes, terram, mare, deos esse, quod quædam animalis intelli- « gentia per omnia ea permeat et transeat (CICERO, *Aca- « dem.*, I). »

(2) « Utrum poetæ stoicos depravaverint, an stoici poetis de- « derint auctoritatem, non facile dixerim. Portenta enim et « FLAGITIA ab utrisque dicuntur (CICERO, *Acad.*, II). »

doctrine reconnaissant à la matière le droit de partager le culte des hommes, et d'en obtenir des hommages religieux comme Dieu même (1). Être divin, être créateur et conservateur autant que Dieu, la matière doit, elle aussi, être honorée en Dieu. La doctrine du *dualisme* était donc la déification, l'apothéose de la matière dans son ensemble et dans toutes ses parties. Et dès lors on comprend bien l'affreuse influence qu'elle a dû exercer sur l'esprit des peuples, qui s'étaient déjà égarés dans les voies de toutes les erreurs et de tous les vices, et combien elle a dû contribuer au développement et à l'affermissement de l'idolâtrie. On comprend que c'est encore à la suite des leçons et des exemples des philosophes, et sous la garantie et la sanction de la philosophie, que les peuples païens ont adoré les astres, le ciel, la terre, les hommes de toutes les conditions, même les scélerats; les animaux de toutes les espèces, même le chat et l'araignée; les plantes de toutes les familles, même les choux et les oignons; tous les éléments, toutes les forces de la nature, en un mot, tous les êtres matériels, car il n'y a aucun de ces êtres desquels le monde et l'homme lui-même ne reçoivent quelque

(1) « Sed tamen, his fabulis spretis ac repudiatis, Deus pertinens per *naturam cujusque rei*, per terras Ceres, per maria « Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi, qui qualesque sint « quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit, hos Deos et VENERARI ET COLERE DEBEMUS (*De Natur. Deor.*). »

avantage ou une modification heureuse, et même une portion de son être.

Quant à l'orage, la foudre, le tonnerre, le tremblement de terre, la fièvre, la peste, la mort, l'enfer, les bêtes fauves, les serpents, les monstres, les plantes vénéneuses et les poisons de toute espèce, toujours sous les encouragements de la *science,* toujours sous l'influence que les doctrines de l'école exerçaient au temple, les peuples païens les adoraient avec un culte de trépidation et de haine, au lieu du culte de la reconnaissance et de l'amour, afin de se les rendre propices, et les empêcher de leur faire du mal; *Ne noceant* (1). Et de là l'idolâtrie la plus abjecte et la plus ridicule; de là les superstitions les plus obscènes et les plus absurdes; de là les rites les plus abominables, les sacrifices les plus cruels.

10. Mais cette concurrence de Dieu et de la

(1) « Ipsi, qui irridentur, Ægyptii, nullam belluam, nisi ob « aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt. « Velut ibes maximam vim serpentium conficiunt, cum sint aves « excelsæ, cruribus rigidis, corneo proceroque rostro : avertunt « pestem ab Ægypto, cum volucres, angues ex vastitate Lybiæ « vento Africo invectos interficiunt atque consumunt. Ex quo fit, « ut illa nec morsu vitæ noceant, nec odore mortua. Possem de « ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium dicere, sed « nolo esse longus. Ita concludam, tamen belluas a barbaris « propter beneficium consecratas : vestrorum deorum non modo « beneficium nullum exstare, sed ne factum quidem omnino. « (Cicero, *de Natur. Deor.*) »

matière au culte des humains ne put se maintenir longtemps dans des proportions égales. La matière, se dirent encore les peuples païens, repus des doctrines du *dualisme*, la matière est si bonne, si docile, si résignée! Elle se laisse tourmenter, déchirer par l'homme, sans se plaindre. Elle fournit à l'homme la nourriture, les vêtements, et tous les moyens de se défendre et de se conserver. Elle lui offre tout le *confortable* de son existence, tous les agréments et les jouissances de la vie. Si donc on doit regarder comme méchant l'un des deux principes, l'un des deux Dieux qui ont formé l'univers, et s'en disputent la possession et l'empire, ce n'est pas assurément au *Dieu-matière*, au *principe-matière* que peut échoir le lot de la méchanceté. D'ailleurs, l'on nous dit que c'est le *Dieu-esprit* qui a imposé à l'homme des lois, dont il réclame l'exécution sous peine de jugements sans miséricorde, de punitions sans fin; tandis que la matière, si douce et si indulgente de sa nature, ne fait pas de loi, ne menace pas, ne punit pas. C'est donc le *Dieu-esprit* qui est l'être exigeant, l'être sévère, l'être farouche, l'être implacable, l'être jaloux ; c'est lui qui envie à l'homme les jouissances les plus innocentes, les plus légitimes et les plus naturelles; et c'est lui qu'il faut mettre de côté, qu'il faut oublier, maudir, haïr et chasser du monde, s'il est possible; et si cela n'est pas possible, s'empresser de l'apaiser par toute

espèce de sacrifices, même de l'homme, puisqu'il en veut particulièrement à l'homme.

Telles étaient les horribles conséquences que la logique impitoyable des peuples déduisait de la doctrine du *dualisme*. Or, toute doctrine, admise dans l'esprit, engendre des sentiments analogues dans le cœur, et se traduit en action. Vous comprenez donc, mes frères, pourquoi le sentiment de la crainte servile de Dieu, de la haine même de Dieu, a toujours et partout fait le fond de tous les cultes idolâtres. Vous comprenez pourquoi, chez les peuples païens, un sacerdoce atroce ne leur parlait jamais de la Divinité que pour les engager à l'apaiser par d'affreuses hécatombes de victimes humaines. Vous comprenez enfin pourquoi les peuples païens ont toujours cherché, avec une espèce de rage, de fureur, à tout convertir en Dieu, à faire Dieu de tout, en honte de Dieu, au mépris de Dieu; et pourquoi, selon la grande parole de Bossuet, « tout pour ces peuples était Dieu, excepté le Dieu véritable. »

Tout cela est, vous en conviendrez, mes frères, bien affreux et bien horrible. Mais la raison philosophique ancienne a tiré de l'ignorance volontaire, ou de la négation du dogme de la création, d'autres conséquences bien plus horribles encore et plus affreuses, dont je vais vous présenter le tableau dans ma seconde partie.

DEUXIÈME PARTIE.

11. L'INCONSTANCE et la variété sont les caractères propres de l'erreur; de même que l'immutabilité et l'uniformité sont les caractères propres de la vérité. La philosophie ancienne, considérée dans son ensemble, n'était qu'erreur, au moins dans ses principes et dans son but; elle n'a donc pu s'empêcher d'être inconstante et variable. On ferait un excellent et très-utile ouvrage sur l'*histoire des variations des sectes philosophiques*, comme on a fait un excellent et très-utile ouvrage sur l'*Histoire des variations des églises protestantes*.

Cicéron ne tarissait pas dans ses reproches à Platon, à Aristote, à Zénon, à cause de la légèreté et de l'inconstance de leurs opinions sur les sujets les plus graves de la philosophie (1). Mais Cicéron, qui adressait aux autres ce reproche, a lui-même varié d'une manière bien plus scandaleuse sur ces mêmes sujets. On trouve, dans ses écrits philosophiques, le *oui* et le *non*, le *pour* et le *contre*, la défense et l'attaque de toute vérité (2).

---

(1) Voyez *Conférences*, t. Ier, conférence première, § 14.

(2) C'est parce que Cicéron, comme presque tous les philosophes du reste, ne faisaient de la philosophie que selon l'humeur du moment, avec une incroyable légereté, ou par vanité

Mais personne plus que Pythagore, le grand maître, le MAÎTRE par excellence, dont les mots étaient des oracles et les signes même étaient des

ou par amusement, ou, comme on le dit, pour *tuer le temps*, sans attacher d'autre importance à leurs écrits philosophiques que la réputation qu'ils voulaient se faire, par ce moyen, de grands écrivains. C'est Cicéron lui-même qui nous a appris que c'était là, à peu près, le but que se proposaient les faiseurs de philosophie; car « Ma foi, dit-il, je crains qu'en regardant, d'une part, aux actes des philosophes et à ce qui se trouve de plus parfait dans leur vie, et, d'autre part, à toutes leurs disputes sur des sujets spéculatifs, on ne dise que ces disputes ont été entreprises moins dans un but d'utilité générale pour les hommes, que dans le but de procurer du délassement et de l'occupation aux philosophes eux-mêmes lorsqu'ils n'avaient rien à faire : *Profecto omnis istorum disputatio cum horum actibus perfectisque rebus collata vereor ne tantum videatur attulisse negotii hominum utilitati quam quamdam oblectationem otii.* Là-dessus Lactance, qui cite ce passage, a dit : « Ah! Cicéron ne devait pas dire *je crains*, puisqu'il savait qu'il disait la vérité; mais, ayant peur d'être accusé par les philosophes d'avoir trahi le mystérieux secret de la philosophie, il n'a pas osé se prononcer franchement sur ce qui était vrai, c'est-à-dire que les philosophes ne disputaient pas pour instruire les autres, mais pour se divertir eux-mêmes : *Vereri quidem non debuit, cum verum diceret; sed quasi timeret ne proditi mysterii reus a philosophis accusaretur, non est ausus confidenter pronuntiare quod est rerum : Illos non disputare ut doceant, sed ut se oblectent in otio.* » Sénèque a été plus sincère lorsqu'il a dit, sans tant de façons : « La philosophie n'a pas été inventée pour l'avantage de l'âme, mais pour l'amusement de l'esprit : *Non ad remedium animæ, sed ad oblectationem ingenii, philosophia inventa est* (*De Benefic.*). » Et Cicéron lui-même, dans un autre endroit, a dit : « Si quelqu'un me demande ce qui a fait me décider si tard à écrire sur ces matières (philosophiques), ma réponse est toute prête et facile : Je me mou-

ordres (1), n'a varié d'opinion sur la grande thèse de la *cause première*, sur l'auteur et l'origine du monde.

Pendant quelque temps, il fut, ainsi qu'on vient de le voir, tout bonnement le chaleureux partisan de la doctrine du *dualisme;* mais, plus

---

rais de paresse, *ne pouvant plus m'occuper de politique depuis que l'état de ta république est tel, qu'il est de toute nécessité que le tout soit dirigé par les conseils et l'action d'un seul.* J'ai donc voulu remplir mon temps en entreprenant d'expliquer la philosophie à mes concitoyens, car enfin il importe beaucoup à l'honneur et à la gloire de Rome que des sujets si graves et si excellents soient traités en langue latine : *Sin autem quis requiret, quæ causa nos impulerit, ut hæc tam sero litteris mandaremus, nihil est, quod expedire tam facile possumus. Nam cum otio langueremus, et is esset reipublicæ status, ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset, primum ipsius reipublicæ causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis, res tam graves tamque præclaras Latinis etiam litteris contineri* (*De Natura Deorum*, lib. I, c. I. »

Ainsi il est hors de doute que, pour le plus grand nombre des philosophes anciens (et il en est de même de beaucoup des modernes), le principal mobile de leurs travaux était moins le zèle de la vérité que l'appât de la vanité, leur propre honneur ou celui de leur pays. On leur a donc fait beaucoup plus d'honneur qu'ils ne méritaient, en les regardant comme des hommes sérieux.

(1) « Nec vero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus : quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum « ex iis quæreretur, quare ita esset, respondere solitos : Ipse « dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudi« cata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas (Cicer., *De Natur. Deor.*) ! »

tard, sa haute raison comprit que cette doctrine de *deux principes opposés, ayant créé et gouvernant le monde*, était contraire à la raison. Car comment, se disait-il, le monde aurait-il pu conserver pendant tant de siècles l'ordre admirable qui y règne, sous le tiraillement de deux principes contraires, sous l'action de deux Dieux jaloux l'un de l'autre, et se faisant mutuellement la guerre pour l'empire du monde? Non, non, cela n'est pas possible; cela n'est pas en effet. Aucune famille, ayant deux chefs, ne saurait être en paix; aucun État, ayant deux pouvoirs souverains, ne saurait durer. Comme donc il n'y a qu'un seul chef dans chaque famille, un seul pouvoir souverain dans chaque État; de même il n'y a qu'un seul principe, un seul Dieu, auteur et gouverneur de l'univers.

Seulement, ce Dieu n'ayant pu créer le monde de rien, — *rien ne se faisant de rien*, — ni d'une matière préexistante, — ce serait revenir à la doctrine des *deux principes*, — il est clair que Dieu a créé le monde de lui-même. Car qui a pu empêcher la nature immense, la nature infinie, de se modifier elle-même de différentes manières, et de former des êtres d'elle-même? Ainsi, il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, la substance divine; tous les êtres ne sont que des modifications, des parcelles de cette substance unique, qu'elle produit d'elle-même, qu'elle façonne par

elle-même, qu'elle conserve en elle-même. Voulez-vous donc savoir, concluait Pythagore, ce que c'est que Dieu? Dieu est une âme répandue dans toute la nature, identifiée avec toutes les parties de l'univers, et c'est de lui et en lui que tous les êtres, tous les animaux vivants ont l'être et la vie: *Deus est animus, per universas mundi partes omnemque naturam commeans et insuper ex quo omnia quæ nascuntur animalia vitam capiunt* (*Apud Lactant.*, *Instit.*, lib. I, c. V).

C'est cette doctrine des pythagoriciens que Virgile a exposée dans des vers dont la grâce et l'harmonie des mots ne font que rehausser l'absurdité et l'impiété de la pensée, lorsqu'il dit: « Selon l'opinion de ces philosophes, les abeilles elles-mêmes ont une partie de l'esprit divin et même de la vie céleste de Dieu. Dieu est tout et en tout : il est le ciel, il est la terre, il est la mer; c'est en lui que subsistent les hommes, les bestiaux, les bêtes fauves; et c'est en lui que tout ce qui naît puise jusqu'au plus petit souffle de vie. Car Dieu est le grand esprit qui alimente tout de lui-même; est la grande âme infondue dans l'immense môle de l'univers comme dans un corps, dans toutes ses parties comme dans ses membres, et qui, mêlée à tout, met tout en mouvement et fait tout exister (1). »

(1) « Esse apibus partem divinæ mentis et haustus — Æthe-

12. Ainsi, pour les pythagoriciens, Dieu uni substantiellement à la matière qu'il a extraite de lui-même, c'est l'univers; de même que l'âme unie substantiellement au corps et lui donnant l'être et la vie, c'est l'homme. Le monde sensible est le *corps* de Dieu, qu'il se serait donné lui-même, de lui-même; tout comme le corps est le monde sensible de l'homme. L'univers est l'homme en grand; de même que l'homme est l'univers en petit, *microcosmos*. Et comme tout est humain dans l'homme, tout est divin dans l'univers. Dieu est tout, et tout est Dieu; et voilà le PANTHÉISME sorti, lui aussi, de la négation du dogme de la création, et auquel, non-seulement en Grèce, mais aussi dans tout l'Orient, s'attacha la raison philosophique païenne, qui ne voulut pas accepter la doctrine du *dualisme*, et auquel cette même raison est restée attachée jusqu'à nos jours.

Mais, en s'appuyant toujours sur le même principe d'*un Dieu ayant tout créé de lui-même*, l'école de Pythagore aboutit encore à une autre conséquence. S'il n'y a, se disait-elle, qu'une substance unique dans l'univers, et si tous les êtres maté-

---

« reos dixere. Deum namque ire per omnes — Et terras tractusque maris cœlumque profundum.—Hinc pecudes, armenta, « viros, genus omne ferarum,—Quemque sibi tenues nascentem « arcessere vitas. — Spiritus intus alit, totamque infusa per « artus — Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.— (*Georg.*, lib. IV; *Æneid.*, VI.) »

riels ne sont que des parcelles de cette même substance, à plus forte raison il en sera de même des êtres spirituels, des âmes (1). Les âmes n'ont donc pas d'individualité qui leur soit propre. Parcelles momentanément détachées de la grande âme, de l'âme universelle du monde, elles ne sortent d'un corps que pour se glisser dans un autre; elles ne quittent le corps de l'homme que pour aller animer le corps d'une brute ou d'une plante, jusqu'à ce que, fatiguées, épuisées, ennuyées de ces métamorphoses continuelles, elles vont se reposer dans le *réservoir* commun, dans la substance infinie, d'où elles sont sorties la première fois, pour s'y identifier, pour y être absorbées et s'y perdre; et voilà la MÉTEMPSYCOSE qui fut et qui est encore partout, particulièrement chez les Indous, la doctrine de la raison philosophique *panthéiste*.

13. « Vous êtes absurdes, disaient à leur tour aux panthéistes les élèves de l'Académie; vous êtes absurdes, et vous ne vous en doutez pas. Pour vous, Dieu n'est qu'esprit, *Deus animus est;* or, d'une substance esprit ne peut sortir que de l'es-

(1) L'homme, disaient aussi les stoïciens chez Cicéron, quoique né pour contempler et imiter le Dieu-monde, n'est cependant point parfait; mais il est seulement une particule de l'être parfait; *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quædam* PARTICULA *perfecti* (*De Nat. Deor.*).

prit, tout comme d'une substance matière ne peut sortir que de la matière. Comment ne voyez-vous donc pas que Dieu ayant, selon vous, tout fait de sa propre substance tout à fait simple, spirituelle, immatérielle, incorporelle, invisible, il n'a pas pu faire des êtres composés, matériels, corporels, visibles, et que, par conséquent, de pareils êtres ne peuvent pas être sortis de la substance unique de Dieu? Pauvres philosophes, cette observation vous jette dans l'embarras, n'est-ce pas? Vous ne savez pas comment vous y prendre pour vous en dégager! Eh bien, nous avons compassion de vous, et nous voulons venir à votre aide. Ce n'est que dans nos doctrines que vous pouvez trouver le moyen de vous tirer d'affaire.

« Pour nous, la matière, les corps, ne sont que des mots sans signification, des idées sans réalité. Car comprend-on ce que c'est que la matière, ce que c'est que le corps? Non, assurément non. Or, des êtres qui ne se comprennent pas n'existent pas.

« En vain vous nous opposerez que cependant on voit, on touche la matière, on voit, on touche le corps, et l'on en est affecté. Car, pendant le sommeil, ne nous semble-t-il pas voir, toucher ce que certainement nous ne voyons pas, nous ne touchons pas? Eh bien, il en est exactement de même pendant la veille. Nous dormons toujours; avec la seule différence que pendant la nuit nous dormons étendus, et pendant le jour nous dor-

mons debout; que pendant la nuit nous sommes des dormeurs, et pendant le jour nous sommes des somnambules, et voilà tout. La vie entière de l'homme n'est qu'un rêve continuel qui se prolonge jusqu'à sa mort. Ceux même que nous appelons des *fous* ne croient-ils pas avoir autant de raison que ceux qui se croient sages? Pensez-vous qu'il n'y a d'autres fous au monde que ceux qui en ont le nom? Ceux qui appellent *fous* les autres, le plus souvent le sont tout autant et même davantage; le monde entier n'est qu'une maison de fous. Ce qu'il y a de plus certain, c'est que l'homme n'a aucun moyen de distinguer la sagesse de la folie, la vérité de l'erreur, l'illusion de la réalité, et qu'il est dans ce monde comme dans un théâtre de fantômes qui le jouent et le trompent. Ce qu'il appelle des *corps* ne sont que des rêves de la raison, des jeux de l'imagination, des illusions des sens. Il n'y a de réel, de substantiel (1), de divin, que l'idée. Mais l'idée n'est qu'esprit. C'est donc l'esprit seul, l'idée seule, qui existe. Tout est esprit et idée, et hors de là tout est rêve et illusion. » C'est ainsi que philosophaient les académiciens; et voilà l'IDÉALISME.

---

(1) « Vult Plato esse quasdam *substantias* invisibiles, incor« poratas, supermundiales *divinas*, quas appellat *ideas*, id est, « formas exemplares et causas naturarum istarum, et illas qui« dem esse *veritates*, hæc autem *imagines* earum (TERTUL., *de* « *Anima*, 18). » Voy. ESSAI, § 13, à la fin de la confér.

14. Mais ils n'avaient pas encore achevé leur argumentation pour soutenir le PANTHÉISME à l'aide du sommeil et de la folie, que voici les *atomistes* ou les philosophes *corpusculaires* venir les interrompre, et leur dire, d'un air dédaigneux et moqueur : « Vraiment, vous n'êtes que de vrais rêveurs, de vrais fous, vous qui osez débiter sérieusement de pareilles sottises, de si énormes extravagances ! D'abord, vous qui soutenez qu'on ne peut rien connaître d'une manière certaine, rien comprendre d'une manière claire, comment savez-vous, comment avez-vous le courage d'affirmer que Dieu est, et qu'il forme les esprits et les idées de sa propre substance ? et qu'est-ce que ce pauvre Dieu que vous condamnez à se couper lui-même en morceaux, à se déchirer lui-même, s'il veut faire la plus petite chose hors de lui-même ?

Si la coexistence de *deux principes éternels* choque votre raison, sachez qu'elle choque aussi et autant la nôtre. Mais, dans la nécessité de nier un de ces deux principes, de ces deux Dieux, notre choix ne saurait pas être douteux. La matière se voit, se touche, s'imagine ; l'esprit ne se voit pas, ne se touche pas, ne s'imagine pas. Avez-vous jamais rencontré quelque part ce que vous appelez l'*esprit ?* Et vous qui niez l'existence de la matière et des corps parce que vous ne les comprenez pas, soyez francs et répondez-nous : Est-ce que vous comprenez mieux l'esprit et l'idée ? Est-ce

que vous pouvez dire ce qu'ils sont? Nous vous accordons qu'on ne peut pas comprendre la matière; mais, du moins, nous savons qu'elle existe, nous en sommes environnés, impressionnés, maîtrisés de tout côté, et il n'y a pas moyen de la nier sans se nier soi-même; tandis que l'esprit non-seulement ne se comprend pas plus que la matière, mais il n'est pas sensible; et ce n'est qu'en se creusant le cerveau et en faisant violence à la raison qu'on en peut prouver l'existence, sans pouvoir jamais la faire accepter par la raison.

Ne nous parlez donc plus de votre Dieu esprit, produisant toute substance matérielle de sa propre substance toute spirituelle, ou se jouant tout bonnement de ses créatures intelligentes et les trompant toujours, en leur faisant croire, comme réellement existants, la matière et les corps qui n'existent pas.

La matière n'a pas eu besoin d'une force extérieure pour devenir le monde. N'est-elle pas dans un mouvement perpétuel? N'est-elle pas active, énergique d'elle-même? (*Voy.* Essai, § 5, p. 106).

On sait bien que Socrate demande, chez Xénophon : Où aurions-nous puisé notre âme, s'il n'y a pas une âme quelconque dans le monde? Mais si on peut faire une telle question, on pourra demander aussi : Où aurions-nous puisé le langage, l'harmonie, le chant? A moins qu'on ne croie que nous avons appris tout cela par l'exemple du soleil et de la lune se parlant entre eux lorsqu'ils se

trouvent plus près l'un de l'autre; ou bien, par l'exemple du monde, qui, d'après Pythagore, ne fait que chanter avec une harmonie parfaite. Comment ne veut-on pas voir que tout cela se fait par la matière dont est composée la nature, et qui n'opère pas par des promenades artificieuses et intelligentes comme l'avait rêvé Zénon, mais par la force de ses variations et de ses mouvements, par laquelle elle forme tout, en agitant tout (1)?

On peut encore moins affirmer que le monde est un Dieu, quoique rien ne soit plus parfait que le monde; rien n'étant ni plus beau en soi-même, ni plus salutaire pour les hommes, ni plus riche dans sa parure, ni plus régulier dans ses mouvements. Si donc le monde entier n'est pas Dieu, encore moins seront des dieux les étoiles, dont il plaît aux stoïciens de faire un immense sénat de dieux. C'est que ces braves gens, à ce qu'ils nous disent, sont frappés d'étonnement, ravis de plaisir, en voyant le cours toujours égal et perpétuel des astres; et, ma foi, en cela ils ont bien raison,

---

(1) « At enim quærit apud Xenophontem Socrates, unde « animam arripuerimus, si nulla fuerit in mundo. Et ego « quæro, unde orationem, unde numeros, unde cantus? « Nisi vero loqui solem cum luna putamus, cum propius ac- « cesserit, aut ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras « existimat. Naturæ ista sunt, Balbe, naturæ non artificiose am- « bulantis, ut ait Zeno, sed omnia cientis et agitantis motibus « et mutationibus suis (Cicer., *de Nat. Deor.*, lib. II). »

car la régularité, la constance des astres est vraiment admirable. Mais il n'y a aucune raison d'attribuer plutôt à l'intervention d'un Dieu qu'à l'opération de la nature tout ce qui a un cours régulier et constant. Ils devraient prendre bien garde, les stoïciens, qu'en soutenant que tout mouvement et tout ce qui suit un ordre certain et invariable doit être attribué à l'intervention divine, ils ne soient obligés de soutenir que la fièvre tierce et la fièvre quarte sont aussi des phénomènes divins : car rien n'est plus régulier ni plus constant que leur retour et leur cours. Ils sont bien drôles ces philosophes ! ils voient d'admirables phénomènes dans le monde, et, ne sachant pas s'en rendre compte ni les expliquer, ils ont recours à l'intervention d'un Dieu, comme des malheureux poursuivis par la justice qui, ne sachant où se cacher, se réfugient dans les temples et auprès des autels (1). »

(1) « Non est igitur mundus Deus : et tamen nihil est eo melius, nihil est enim eo pulchrius, nihil nobis salutarius, nihil ornatius adspectu motuque constantius. Quod si mundus universus non est Deus, ne stellæ quidem, quas tu innumerabiles in deorum numero reponebas. Quarum te cursus æquabiles æternique delectabant : nec mehercule injuria. Sunt enim admirabili incredibilique constantia. Sed non omnia, Balbe, quæ cursus certos et constantes habent, ea Deo potius tribuenda sunt quam naturæ.

« Vide, quæso, si omnis motus, omniaque quæ certis temporibus ordinem suum conservant, divina ducimus, ne tertianas quidem febres et quartanas divinas esse dicendum sit, quarum reversione et motu quid potest esse constantius ? Sed

15. C'est ainsi que les philosophes *corpusculaires* battaient en brèche le panthéisme, mais pour y substituer l'ATHÉISME; car c'est en s'appuyant sur ces principes qu'Anaximandre dit : « Il n'y a qu'un seul INFINI, la matière (1). Elle ne formait au commencement qu'une sphère de feu, qui, s'étant cassée à l'un de ses flancs, en fit sortir le soleil, la lune, les étoiles, qui, à leur tour, par leur fécondité et par leurs révolutions perpétuelles, engendrèrent la terre et tous les êtres qu'on y rencontre, et l'homme lui-même.

Vous êtes dans l'erreur, lui dit Anaximène; tout ce que vous dites du *feu*, c'est de l'*air* que vous devriez le dire (2). Il n'y a que l'air qui soit Dieu infini dans son genre, mais défini, déterminé par ses propres qualités. Ce principe universel, l'AIR, de raréfié qu'il était, s'étant condensé par son propre mouvement éternel, n'a produit que la

---

« omnium talium rerum ratio reddenda est. Quod vos cum fa- « cere non potestis, tamquam in aram, confugitis ad Deum « (CICER., *de Nat. Deor.*, lib. II). »

(1) « Anaximander infinitatem naturæ dixit esse, a qua om- « nia gignerentur (CIC., *Acad.*, 1). » Voyez encore Eusèbe, à l'endroit cité plus haut.

(2) « Anaximenes infinitum aera, sed ea quæ ex eo oriuntur « definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his om- « nia..... Ex æthere innumerabiles flammas siderum existunt « quorum est princeps sol, omnia clarissima luce collustrans, « multis partibus major atque amplior quam terra universa; « deinde reliqua sidera, magnitudinibus immensis (CICERO, « *ibid.*, et lib. II, *de Nat. Deor.*). » Voyez aussi Eusèbe.

terre, sa fille bien-aimée ; et c'est ensuite du sein de la terre que se sont échappés le soleil, la lune et les astres, qui, en se lançant dans le vide, sont allés prendre place dans le ciel.

Ce fut aussi, à quelques exceptions près, la doctrine à laquelle s'arrêta Xénophane dans ses *variations* d'opinion sur l'origine du monde. Ayant mis le vrai Dieu de côté, il dit : Toutes les choses ne sont qu'une seule et même chose immuable ; cette chose n'est que le monde, qui n'est qu'un être ayant la figure d'un globe, et c'est ce monde qu'on appelle Dieu. Le monde seul est éternel, n'ayant pas eu de principe, et ne pouvant pas avoir de fin (1). Le soleil s'est formé, avec le temps, de certaines parcelles de feu qui, étant écloses on ne sait pas d'où, se sont rencontrées et réunies dans un endroit de l'espace où elles s'étaient donné rendez-vous, et ont formé ce grand astre. La terre est infinie, elle aussi, et tout être vivant est né de la végétation par la seule chaleur innée, par la seule énergie inépuisable de la terre.

Je partage tout à fait cette opinion, reprit Cléanthe ; car qui ne sait, ajouta-t-il, combien est grande la force de la chaleur dans tout corps ? Il n'y a pas d'aliment si dur et si solide qui ne soit

(1) « Xenophanes unum esse omnia, neque id esse mutabile, « et id esse Deum, neque natura usquam et sempiterna, conglo- « bata figura (Cic., *Acad.*, lib. II). » Voyez aussi Eusèbe, à l'endroit cité.

cuit et dissous par la chaleur dans une nuit et un jour. Les veines même et les artères ne saillissent sur la surface du corps qu'en vertu d'un mouvement enflammé. On a remarqué aussi que le cœur, récemment arraché à un animal, imite par ses palpitations le mouvement rapide du feu. Tout ce qui vit donc, soit animal, soit plante sortie de la terre, ne vit qu'en vertu de la chaleur qu'il renferme en lui-même. On peut déduire de tout cela que la force vitale que la nature a en elle-même, et qu'elle répand par tout le monde, n'est que dans la chaleur. Concluons donc que c'est par la chaleur que les différentes parties du monde se soutiennent, et que c'est tout à fait par le même moyen que le monde entier existe depuis si longtemps. Cela est d'autant plus nécessaire à admettre, qu'il est manifestement clair que cette chaleur ou ce feu répandu dans toute la nature, est ce qui possède la vertu de procréer, d'engendrer, et que c'est par lui que tous les êtres animés et toutes les plantes naissent, grandissent et se perfectionnent (1).

---

(1) « Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, « quanta vis insit caloris in omni corpore. Negat enim ullum « esse cibum tam gravem, quin is die et nocte conco̧quatur. « Jam vero venæ et arteriæ micare non desinunt, quasi quodam « igneo motu : animadversumque sæpe est, cur cor animantis « alicujus evulsum, ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur « igneam celeritatem. Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive « terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex

Que ce soit l'air qui ait engendré le feu, ou le feu qui ait produit l'air; que ce soit du soleil que soit née la terre, ou la terre qui soit accouchée du soleil, je n'en sais rien, disait Leucippe. Tout ce que je sais, ajoutait-il, tout ce qui pour moi est de la dernière évidence, c'est que l'univers n'est que le résultat des combinaisons fortuites des atomes ou des *particules* infiniment petites de la matière première. Les atomes sont coupés en angles aux pointes crochues. En mouvement perpétuel de toute éternité, et tourbillonnant toujours, un beau jour ils se sont rencontrés dans l'espace, se sont accrochés au hasard les uns aux autres, et ont formé ces concrétions différentes, ces agglomérations qu'on appelle les corps. Tous les corps célestes et terrestres se sont formés de cette même manière.

Vous avez parfaitement raison, repartit Démocrite. Les atomes sont tout, et tout ce qui existe doit sa formation et sa naissance au mouvement des atomes. Ainsi le monde n'a d'autre principe,

---

« quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vi-
« talem per omnem mundum pertinentem.

« Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur
« calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta
« diuturnitate servari : eoque magis, quod intelligi debet, ca-
« lidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut
« in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animan-
« tia omnia, et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci
« sit necesse, et augescere (CIC., *de Natur. Deor.*, lib. II). »

d'autre auteur que lui-même. Qu'on appelle, tant qu'on voudra, cette hypothèse *les scélératesses de Démocrite et de Leucippe;* elle n'en est pas moins vraie (1).

Magnifique doctrine! s'écria lui aussi Épicure, dans une extase d'admiration et de joie, que plus tard partagea Lucrèce. Voilà ce qui s'appelle vraiment philosopher! Après tant de contes qu'on a faits pour expliquer l'origine du monde, voilà son histoire véritable. Je ne connais rien de plus raisonnable que cette théorie, qui, tout en satisfaisant la raison, assure leur infaillibilité aux sens, ces témoins fidèles qui ne nous trompent jamais (2); car

(1) « Ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, « esse corpuscula quædam lævia, alia aspera, rotunda alia, par- « tim autem angulata, curvata quædam et quasi adunca, ex his « effectum esse cœlum atque terram, nulla cogente natura, sed « concursu quodam fortuito (*De Natura Deor.* lib. II). »

(2) Cette confiance aveugle d'Épicure au témoignage des sens est si étrange et si incroyable dans un homme, et bien plus encore dans un philosophe, que quelques écrivains ont soutenu que ce n'était point là sa vraie doctrine sur la *certitude*. Mais Cicéron, qui, tout en combattant bien des fois les doctrines d'Épicure, ne conservait pas moins des sympathies secrètes pour sa personne, ne nous permet pas de douter qu'Épicure ait vraiment poussé jusqu'à ce point sa crédulité sur la certitude sensible; car voici ce que Cicéron en dit : « Rien n'est plus grand que le soleil : les mathématiciens affirment qu'il est dix-huit fois plus grand que la terre. Cependant, n'est-il pas vrai que cet astre paraît à nos yeux n'avoir que la grandeur d'un pied ? Épicure croit même que le soleil peut bien être plus petit ou plus grand qu'il ne paraît, mais pas beaucoup plus; ou bien qu'il n'a que la grandeur précise qu'il nous paraît avoir. Épicure, en soutenant cela, pré-

s'ils nous disent que la matière est la seule réalité possible, c'est que vraiment il n'y a de réel que la matière; s'ils nous attestent que le soleil n'a que la grandeur d'un globe de deux pieds, c'est qu'il n'est vraiment pas plus grand que cela. Cette théorie explique tout, tandis que toutes les autres théories, qu'on a mises en avant sur ce même sujet, n'expliquent rien. Oui, le monde ne s'est formé que de cette façon, et il est le seul être immuable, éternel, infini. Je vais même plus loin; et, sur l'autorité de Démocrite mon maître, et soutenu par l'imposant suffrage de Métrodore, le premier de mes disciples, je crois que ce monde infini renferme des mondes innombrables dans son ensemble, dont l'espace est immense; et que tout cela s'est fait de la même manière (1).

---

tend assurer aux sens une infaillibilité absolue, et confirmer sa doctrine que les sens ne mentent *jamais*, ou fort peu. Mais laissons de côté ce crédule, attribuant une telle certitude au témoignage des yeux. « Quid potest esse sole majus? quem « mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant ma- « jorem esse quam terram. Quantulus nobis videtur? mihi « quidem quasi pedalis. Epicurus solem posse putat etiam mi- « norem esse quam videatur, sed non multo. Ne majorem qui- « dem multo putat esse, vel tantum esse, quantus videatur : ut « oculi aut nihil mentiantur, aut non multum mentiantur. Sed « ab hoc credulo, qui numquam sensus mentiri putat disce- « damus (*Acad.*, lib. II). »

(1) « Democritus, Epicurus eorumque discipulus Metrodorus, « innumerabiles in infinito mundos per omnem ejus complexum, « in immensum exspatiantem, dixerunt (PLUTARCHUS, *in Placitis*, lib. II, c. 4). »

Telles sont, dit Eusèbe en achevant l'affreux tableau qu'il a tracé des différents systèmes des plus grands philosophes de la Grèce en général, et des physiciens en particulier, sur l'origine du monde; telles sont les opinions de ces philosophes; et c'est parce qu'ils n'ont pas voulu admettre que Dieu seul a créé tout, et c'est parce qu'ils ont tout à fait mis Dieu de côté dans le grand fait de la formation des choses, qu'ils ont été entraînés à rêver tant d'extravagances; et qu'après s'être fait mutuellement la guerre, après avoir tant disputé sur tout sans s'accorder sur rien, et après avoir étourdi le monde par la diversité et la contradiction de leurs opinions, ils ont été obligés de s'arrêter à cette immense absurdité : que l'univers ne doit sa constitution, son ordre, sa beauté, ses harmonies et sa perfection, qu'à l'agitation stupide de la matière, aux combinaisons fortuites des atomes, au mouvement aveugle du hasard; *Talis fuit sapientissimorum Græciæ philosophorum, saltem qui* physici vocabantur, *de universi constitutione disputatio, in qua nullum rerum omnium effectorem posuerunt, imo ne Dei quidem mentionem fecerunt; sed temerariæ cuidam agitationi et fortuito motui hujus universitatis causam assignarunt; ac tanta quidem inter se dissentio* ut eadem nulla prorsus in re *pronuntiaverint, sed contentione ac sententiarum diversitate omnia compleverint* (*Præp. Evang.*, lib. I, c. 8).

16. Mais alors, se dirent entre eux ces grands penseurs de l'antiquité, alors qu'est-ce que nous ferons de Dieu, de ce Dieu qui n'est pour rien dans l'existence du monde, puisque ce monde s'est arrangé de soi-même, et existe par soi-même, en soi-même? Allons donc, dit Protagore, Dieu! qui l'a vu? Qui sait ce qu'il est, où il est, et s'il a jamais été quelque part? Si vous voulez, de cette manière à moi de m'exprimer sur les dieux, conclure que je ne les admets pas, je vous laisserai croire ce que vous voudrez (1).

Pour moi, reprit Simonide, Dieu n'est qu'une énigme : plus on y pense, plus il devient obscur et indéchiffrable (2).

Mais comment, Simonide, vous ne comprenez donc rien à Dieu? répondit Chrysippe; et n'est-il pas facile à comprendre que ce qu'on appelle *Dieu* n'est que l'idéal, l'abstrait, la personnification des différentes choses qu'on a voulu exprimer par un mot?

Pour moi, ajouta Chrysippe, Dieu est tout ce qu'on veut qu'il soit, excepté ce que le vulgaire ignorant croit qu'il est. L'on peut donc dire sans scrupule que Dieu n'est que la raison, l'âme, l'esprit de toute la nature; on peut dire aussi que Dieu n'est

---

(1) « Neque vero Protagoras qui sese negat de diis habere « quod liqueat sint, quodque sint, an sint, quidquam videtur de « natura deorum suspicari (Cic., *de Natura Deor.*, I). »

(2) « Simonides : Quanto, inquit, diutius considero, tanto « mihi res videtur obscurior (Idem, *ibid.*). »

que le monde lui-même, et la fusion entière de l'âme diffuse dans l'univers. Il peut se faire aussi que Dieu ne soit au fond que cette principauté du monde même résidant dans l'esprit et dans la raison; où bien la nature commune des choses formant tout et conservant tout. Si quelqu'un pense que Dieu n'est autre chose que l'ombre fatale de la destinée sempiternelle qui domine tout, et qui est la vraie raison de tout ce qui doit arriver, celui-là peut bien être dans le vrai. On peut aussi avoir également raison en disant que Dieu n'est que le feu, qu'en disant que Dieu n'est que l'éther, ou tout ce qui rejaillit et découle des entrailles de la nature, comme l'eau par exemple, la terre ou l'air, et, à plus forte raison, le soleil, la lune, les étoiles et l'universalité des choses, qui contient tout. Enfin on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que les hommes aussi qui ont obtenu l'immortalité sur la terre sont des véritables dieux dans le ciel (1).

(1) « Ait enim (Chrysippus) vim divinam in ratione esse po-« sitam, et universæ naturæ animo atque mente : ipsumque « mundum Deum dicit esse, et ejus animi fusionem universam : « tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione verse-« tur, communemque rerum naturam, universa atque omnia « continentem : tum fatalem umbram et necessitatem rerum « futurarum : ignem præterea et eum, quem antea dixi, æthera : « tum ea, quæ natura fluerent atque manarent, ut et aquam, « et terram et aera : solem, lunam, sidera universitatemque re-« rum, qua omnia continerentur; atque homines etiam eos, qui « immortalitatem essent consecuti (*De Nat. Deor.*, II). »

Ce passage de Cicéron, touchant l'opinion de Chrysippe sur

Je pense aussi que ce qu'on appelle *Jupiter* n'est autre chose que la force de la loi perpétuelle et éternelle qui est le guide de la vie humaine et le fondement de tous les devoirs. Mais dans tout cela, vous le voyez bien, il n'y a rien qui ressemble à l'idée qu'on se forme généralement de Dieu (1).

Libre à vous autres, s'écria Diagore, de ne rien comprendre à Dieu, ou de le comprendre comme une réalité quelconque; pour moi, je crois comprendre, comme si je le voyais, que Dieu n'est qu'un mot qui ne signifie rien, et qui n'a rien de sérieux.

A la bonne heure, répondit Théodore; c'est cela; et moi aussi je n'ai cru et je ne crois que cela (2).

C'est aussi mon avis, ma conviction profonde, dit en souriant Épicure. J'ai toujours regardé Dieu comme une véritable plaisanterie, dont cependant, afin de ne pas choquer trop les préjugés populaires, ni nous brouiller avec le parquet, il

---

Dieu, n'est que le résumé de tout ce que la raison philosophique païenne avait su imaginer sur ce grave et important sujet. On peut donc appliquer aux philosophes anciens la grande sentence que Bossuet a prononcée sur les horribles égarements du paganisme, et dire que, pour les philosophes aussi, TOUT ÉTAIT DIEU EXCEPTÉ LE DIEU VÉRITABLE.

(1) « Idemque etiam legis perpetuæ et æternæ vim, quæ quasi « dux vitæ et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse.... Quo- « rum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur (CICERO, « *de Nat. Deor.*, II). »

(2) « Quid? Diagoras, *atheos* qui dictus est, posteaque Theo- « dorus, nonne aperte deorum naturam sustulerunt (CICERO, « *de Nat. Deor.*, I). »

importe que nous conservions le mot, tout en nous moquant de la chose (1).

Pardon, mon grand et incomparable maître, lui dit respectueusement Lucrèce, si je ne partage tout à fait, *en cela*, votre avis; lorsqu'il s'agit de Dieu, je crois, au contraire, que nous devons travailler à en détruire même le mot. L'humanité ne peut être heureuse que lorsqu'on aura fait disparaître ce fantôme de Dieu, inventé par la peur, imposé par la force, maintenu par le fanatisme, et exploité par l'imposture, par la tyrannie et par la superstition. Je vous avoue que je ne pense qu'avec bonheur au moment où nos efforts pour abattre et faire fouler aux pieds toute religion avec tout Dieu, nous auront obtenu cette grande victoire sur les préjugés, qui nous fera regarder comme des génies descendus du ciel (2).

17. Vous avez parfaitement raison, lui dit Épicure; et je ne saurais assez admirer et louer votre zèle et votre intérêt pour le bonheur des hommes. Mais permettez-moi de vous dire que ce zèle et cet intérêt sentent un peu l'ardeur et l'inconsidération de votre âge. Vous êtes encore trop jeune, mon cher Lucrèce, pour bien comprendre que, pour

(1) « Epicurus re tollit, oratione relinquit Deus. (Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I.) »

(2) « Quare relligio pedibus subjecta vicissim
« Obteritur, nosque exæquat victoria cœlo. » (Lib. I, v. 80.)

faire du bien aux hommes sous le rapport dont il s'agit, il faut avoir des ménagements, des égards pour les objets de leur vénération, aussi injuste et cruelle qu'elle est stupide. Faute de ces précautions que la prudence suggère, et qui seules peuvent assurer la tranquillité du philosophe et le succès de la philosophie, on risque de tout brouiller, de tout compromettre, de tout perdre. Croyez-vous que je ne tiens pas autant que vous et plus que vous à délivrer l'homme des craintes insensées de la superstition? Je le jure par Hercule, que toute ma vie je n'ai voulu, je n'ai fait autre chose, dans l'intérêt de tout le monde aussi bien que dans mon propre intérêt. Mais je m'y suis pris de manière à atteindre mon but, sans me créer des ennuis. J'ai eu l'air d'admettre les dieux, et même de les vénérer et de les chérir; mais, en en conservant le nom, j'en ai démoli la réalité.

Comprenez donc bien l'esprit et la marche de ma philosophie. D'abord, on ne peut nier que nous n'ayons tous naturellement en nous l'idée innée que les dieux existent, et qu'ils sont éternels et heureux. C'est un malheur, j'en conviens, qu'une pareille idée; mais que voulez-vous que j'y fasse ? Ce n'est pas moi, c'est la nature, ce sont les atomes qui ont fait l'homme ainsi; je ne sais trop par quelle fantaisie. Nous avons beau faire et dire que l'objet de cette idée n'est pas réel; cette idée ne nous poursuit pas moins, cette idée n'est pas

moins sculptée profondément par la nature même dans l'esprit de tous les humains. La chose étant ainsi, j'ai dû, pour ne pas blesser cette opinion générale, ce penchant naturel, formuler ainsi la doctrine des dieux :

« Tout ce qui est éternel et heureux n'a rien qui « le fatigue et le trouble, et ne peut fatiguer « ni troubler personne. Content de lui-même, il « ne s'occupe de rien en dehors de lui-même. Il « n'y a donc rien à espérer de son indulgence, ni « rien à craindre de sa colère. L'indulgence et « la colère sont des sentiments propres aux imbé- « ciles, et qui ne peuvent pas se trouver en Dieu. » Or, cette doctrine suffit à elle seule pour le double but que la vraie philosophie doit se proposer en cette importante matière, c'est-à-dire qu'elle laisse subsister le culte des dieux, puisqu'on veut de ce culte à tout prix, et en même temps elle délivre les hommes des vaines frayeurs des dieux. D'après cette doctrine, d'un côté, nous laissons les hommes vénérer cette nature divine qu'ils croient excellente, très-heureuse et éternelle, et dès lors digne d'un culte quelconque, — un culte quèlconque étant dû à ce qu'on croit parfait, — et en même temps nous détruisons tout motif de crainte que les hommes peuvent trouver dans la force et la colère des dieux. Car, d'après les principes que j'ai établis, une nature immortelle et heureuse n'est pas susceptible de faire grâce ni de se courroucer; et

dès lors on n'a rien à craindre du côté des dieux. Mes sectateurs dévoués, qui ont bien approfondi ma philosophie, y ont vu la solution claire et facile de ce grand problème que la philosophie s'était proposé depuis longtemps sans avoir pu le résoudre ; c'est-à-dire : « trouver le moyen de laisser le culte des dieux, le culte de natures excellentes et parfaites, pour l'amusement des dévots ; et délivrer les hommes de la crainte des châtiments divins, en les assurant que les dieux ne veulent ni se donner aucun souci eux-mêmes, ni causer la moindre peine aux autres. » Et eux, ces chers disciples, m'en ont fait leurs remercîments, m'en ont glorifié, m'ont appelé le premier philosophe qui ait su délivrer les hommes des frayeurs de l'avenir, et leur rendre la liberté entière de penser et de vivre, dont ils ont besoin (1).

---

(1) « Hanc πρόληψιν habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quæ enim nobis natura informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos æternos et beatos haberemus. Quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro : « Quod æternum beatumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam, nec exhibere alteri. Itaque neque ira, neque gratia teneri, quod, quæ talia essent, imbecilla essent omnia. » Si nihil aliud quæreremus, nisi ut deos pie coleremus, et ut superstitione liberaremus, satis erat dictum. Nam et præstans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et æterna esset et beatissima. Habet enim venerationem justam quidquid excellit : et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset. Intelligitur enim, a beata immortalique natura

Mais remarquez aussi que ce culte même des dieux, que j'ai l'air de fonder d'une main, je le détruis moi-même de l'autre. Car, quel homme raisonnable peut se croire obligé à vénérer les dieux qui, d'après mes principes, non-seulement ne prennent aucun soin des hommes, mais ne se soucient de rien et ne font rien (1)? Cette tendance de ma philosophie, disait encore Épicure, n'a pas échappé aux amis de la superstition et du fanatisme. De là, force invectives et injures contre le pauvre Épicure. On m'appelle un imposteur, voulant se moquer des hommes, moins pour plaisanter au sujet de leurs penchants que pour donner un libre essor à leurs passions (2).

On m'appelle un impie, détruisant en même temps par mes doctrines et le culte des dieux et les dieux eux-mêmes : car, disent-ils, dès qu'on admet que les dieux ne se mêlent pas des affaires

---

« et iram et gratiam segregari : quibus remotis, nullos a supe- « ris impendere metus..... His terroribus ab Epicuro soluti et « in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus « nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri quærere, et « pie sancteque colimus naturam excellentem atque præstan- « tem (Cic., *de Nat. Deor.* I). »

(1) « Quid est enim, cur deos ab hominibus colendos dicas, « cum dii non modo homines non colant, sed omnino nihil « curent, nihil agant (*Ibid.* II)? »

(2) « Ludimur ab homine non tam faceto quam ad scribendi « licentiam libero. Quæ enim potest esse sanctitas, si dii hu- « mana non curant? Quæ autem animans natura, nihil curans? « (*Ibid.*) »

des hommes, on doit aussi admettre que les hommes ne doivent aucun culte aux dieux; et dès qu'on admet que les dieux ne se soucient de rien, on doit aussi admettre que les dieux ne sont rien : aucun homme raisonnable ne pouvant croire que des êtres qui ne se soucient de rien soient des êtres animés, intelligents, et vraiment existants (1).

Pour comble de malheur, il s'est trouvé parmi mes sectateurs mêmes et mes admirateurs cet imprudent de Posidonius, l'ami intime, vous le savez bien, Lucrèce, de tous les savants de Rome, qui, dans l'excès d'un zèle aussi indiscret que le vôtre, au livre cinquième de son ouvrage *sur la Nature des Dieux*, a mis au grand jour, non-seulement mes doctrines, mais aussi mes intentions; qui a prouvé tout bonnement qu'au fond je suis un athée niant tout à fait les dieux; que les quelques mots que j'ai dits en faveur de leur existence ne sont qu'une concession que j'ai faite aux préju-

(1) « Quis enim istas imagines comprehendere animo potest? « quis admirari? quis aut cultu, aut religione dignas judicare? « Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicitus religio- « nem, cum diis immortalibus et opem et gratiam sustulit. Cum « enim optimam et præstantissimam naturam Dei dicat esse, « negat idem esse in Deo gratiam; tollit id, quod maxime pro- « prium est optimæ præstantissimæque naturæ. Quid enim est « melius, aut quid præstantius bonitate et beneficentia? Qua « cum carere Deum vultis, neminem Deo nec Deum nec homi- « nem carum : neminem ab eo amari, neminem diligi vultis. « Ita fit, ut non modo homines a diis, sed ipsi dii inter se ab « aliis negligantur (*Ibid.*). »

gés populaires, pour me mettre à l'abri de la persécution et de la fureur du peuple. Il est allé même plus loin : il a fait connaître à tout le monde que mon prétendu Dieu à moi, le Dieu de ma création, c'est-à-dire un Dieu semblable au plus chétif des hommes par ses traits extérieurs, n'ayant rien de solide, ayant tous les membres de l'homme sans en faire le moindre usage; que ce Dieu, dis-je, n'étant que quelque chose de mince et de transparent, ne faisant ni justice ni grâce à qui que ce soit, n'est qu'une véritable plaisanterie; mais qu'il n'est pas et ne peut pas être; et il a conclu de tout cela, dans les termes les plus clairs, que moi, Épicure, tout ayant l'air d'admettre les dieux par les mots, je les détruis par le fait (1). Foi de philosophe, tout cela est vrai, vraiment vrai; mais Posidonius a eu tort de le dire : il a donné l'éveil au fanatisme contre ma doctrine, qui, dans le silence et sans bruit, faisait d'admirables progrès !

Vous voyez donc, Lucrèce, qu'il n'y a pas

(1) « Posidonius disseruit in libro quinto de Natura Deorum, « nullos esse deos Epicuro videri : quæque is de diis immorta- « libus dixerit, invidiæ detestandæ gratia dixisse, neque enim « tam desipiens fuisset, ut homunculis similem Deum fingeret, « lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido, membris « hominis præditum omnibus, usu membrorum ne minimo « quidem : exilem quendam atque perlucidum, nihil cuiquam « tribuentem, nihil gratificantem, primum nulla esse potest : « idque videns *Epicurus*, *re tollit oratione relinquit deos* « (*Ibid.*). »

moyen de nier que mes doctrines tendent vraiment au but que vous voulez atteindre vous-même : ni mes amis, ni mes ennemis ne s'y sont trompés. L'unique différence entre ma méthode et la vôtre est que ma méthode demande un peu plus de temps, est moins directe, plus pacifique, plus prudente que la vôtre; mais par cela même elle est moins dangereuse pour les philosophes qui la suivent, et plus certaine de ses résultats. Je vous le répète, Lucrèce, les hommes ne souffrent pas qu'on attaque de front leurs préjugés; ils aiment qu'on les trompe. Trompons-les donc, puisqu'on ne peut leur faire du bien qu'à cette condition. Faisons semblant d'être de leur avis, si nous voulons les attirer à être du nôtre. Soyons condescendants pour leurs erreurs, si nous voulons leur faire accepter nos vérités. C'est par ces sages tempéraments que ma philosophie a pénétré partout, a tout envahi, a gagné même les femmes, et n'a alarmé personne. Laissez-lui continuer le chemin que je lui ai tracé, et vous verrez le peuple lui-même finissant par se moquer de Jupiter, et la superstition tombant d'elle-même sans coup férir.

Je vous prédis que dans les siècles à venir tous les philosophes, les bienfaiteurs de l'humanité qui, dans le but de la délivrer des vaines frayeurs des dieux, s'y prendront de la manière brusque et directe que vous conseillez, ne feront qu'exciter d'horribles réactions qui compromettront les heu-

reux effets de leur enseignement. Mais les philosophes sages et prudents s'y prendront tout autrement. Ils se garderont bien de se déclarer ouvertement les ennemis de toute divinité et de toute religion. Ils auront l'air de se fâcher, ils crieront à l'intolérance, à l'injustice, à la calomnie, lorsque les dévots les accuseront d'athéisme et d'impiété. Ils protesteront de leur foi en Dieu, et de leur zèle pour la vraie religion. Ils soutiendront qu'ils n'en veulent qu'aux fausses croyances et aux excès de la superstition. Ils se découvriront devant les statues des dieux, et en prononçant leurs noms. Ils affecteront en public la religion dont ils se moqueront en secret. Ils obtiendront, par ces moyens, qu'on doute au moins des vraies tendances de leurs doctrines et du but véritable de leur intention; ils suivront ainsi leur chemin. La philosophie, se glissant partout, finira par tout dominer; et des peuples entiers, sans bruit, sans secousses, par le progrès lent et caché de la vérité, se trouveront affranchis de tout ce fatras de pratiques absurdes et gênantes qu'on appelle religion.

18. Ce discours d'Épicure parut à ses amis le langage de la sagesse même parlant par la bouche du philosophe; et tous les philosophes épicuriens de tous les pays et de tous les âges en ont fait toujours leur profit, y ont conformé leur conduite, et ont obtenu les mêmes résultats. Mais Lucrèce était

théophobe; le nom seul de Dieu lui faisait faire d'horribles grimaces, et lui faisait éprouver des attaques nerveuses. Il ne pouvait l'entendre prononcer ce nom, et moins encore le prononcer lui-même, fût-ce par plaisanterie, sans se trouver mal. Ainsi, il n'en continua pas moins à crier tout haut contre toute religion, contre tout Dieu, et à braver les foudres du ciel et les punitions de la terre.

Cette franchise de Lucrèce ne paraît pas avoir été du goût de Cicéron. Homme d'État en même temps que philosophe, il s'en tint, dans sa conduite, à la réserve, à la prudence, ou bien à l'hypocrisie d'Épicure (1). Cicéron, qui savait si bien jouer en public le théiste et même le dévot, s'amusait, lui aussi, comme le lui reproche Lactance, à faire de l'épicurisme en secret; *Quoties epicureus est.* Car, tout en ayant écrit de belles pages sur

(1) Cicéron, tout en faisant de la morale stoïcienne dans quelques-uns de ses livres, n'en était pas moins un vrai épicurien, par rapport au fond de sa philosophie et à sa conduite. Il nous a révélé lui-même ses turpitudes par rapport aux jeunes gens. (*Voy.* ESSAI, § 9, p. 116). Il a fait des épicuriens les plus grands éloges, en les appelant les meilleurs hommes du monde, les hommes qui *s'aimaient le plus entre eux;* et il nous a avoué que c'était parmi eux qu'il avait le plus grand nombre de ses amis. Voici ses paroles : *Sustinuero epicureos, tot meos familiares, tam bonos et tam inter se amantes viros.* (*Acad.*, II.) Il n'en faut donc pas davantage pour conclure qu'un tel panégyriste, un tel ami des disciples d'Épicure, en partageait aussi les sentiments, les doctrines et les opinions. (Pour l'athéisme de Cicéron, voy. ESSAI, § 3, p. 93.)

Dieu, il a l'air de s'en moquer lorsque, en parlant du Dieu créateur de l'univers, il a mis dans la bouche de l'un de ses interlocuteurs ces mots d'un cynisme révoltant, d'une froide impiété : « Je voudrais bien savoir qui a donné à Dieu de si grandes mains? Où a-t-il trouvé tant de machines? Où a-t-il forgé tant de leviers? Où a-t-il enrôlé tant d'ouvriers pour bâtir et achever cette immense fabrique de l'univers : *Quæro : quibus manibus, quibus machinis, quibus vectibus, qua molitione hoc tantum opus fecerit?* (*De Nat. Deor.*, I.) »

Ainsi l'ATHÉISME, sorti, lui aussi, de la négation du dogme de la création, était plus répandu et avait plus de partisans qu'on ne pense, même parmi les philosophes de la plus haute portée; car, quoique le DUALISME et le PANTHÉISME fussent les systèmes les plus universellement suivis, les plus hautement avoués chez les anciens philosophes; le système des ATOMES, renfermant l'athéisme, que Leucippe avait importé d'Égypte, que Démocrite et Épicure acclimatèrent en Grèce, que Lucrèce chanta en bon latin et répandit dans Rome, n'eut pas dans le fait moins de sectateurs. Seulement, même à cette époque, l'athéisme était obligé de voiler sa figure hideuse; il ne se montrait à nu qu'au milieu d'adeptes initiés aux mystères d'impiété de l'école et du temple. On s'était aperçu que ses accents funestes, ses échos, son mugissement d'enfer contre Dieu, tout en sortant des jardins

d'Épicure ou des villas de Cicéron, de Mécénas, d'Horace et de Lucrèce, n'en soulevaient pas moins l'horreur et l'indignation des masses. Car, tout en n'ayant pas d'inquisition, le monde païen a été plus intolérant que le monde chrétien contre les philosophes athées, ou seulement suspects d'athéisme. Le peuple ne leur épargnait pas son exécration et ses anathèmes, et les lois leur réservaient l'ostracisme ou la ciguë (1).

---

(1) On sait que Socrate a été condamné à boire la ciguë, rien que pour avoir eu l'air de mettre en doute l'existence des dieux. A cet exemple, Cicéron en ajoute encore un autre qui eut lieu dans la même ville d'Athènes, et pour le même motif. « Rappelez-vous, dit-il, ce pauvre Protagore, le plus grand et le plus habile des sophistes des beaux jours de la liberté philosophique. Au commencement de son beau travail sur les dieux, il ne dit que ces mots : « Quant aux dieux, je ne puis rien affir« mer de certain. Je ne sais pas s'il y a des dieux, ou s'il n'y en « a pas. » Eh bien, cette proposition si sage et si modérée suffit, vous le savez, pour exciter contre Protagore la populace d'Athènes. Le philosophe fut chassé de la ville et de ses terres, et ses livres furent brûlés par les mains du bourreau dans la place publique. Ce ne sont que ces exemples, ajoute Cicéron, qui ont rendu les philosophes très-circonspects, et qui ont empêché un grand nombre d'entre eux de se déclarer franchement athées. Car, que voulez-vous faire, concluait-il, avec des peuples si entêtés dans la croyance à l'existence de Dieu, que non-seulement la négation de cette existence, mais le simple doute sur cette matière attirait sur les philosophes la fureur de la multitude et la vengeauce des lois ? *Protagoras, cujus a te modo mentio facta est, sophista temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset : « De divis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere, » Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in concione combusti. Ex quo*

Voilà donc comment, mes Frères, le DUALISME, le PANTHÉISME, l'ATHÉISME, ces trois vastes systèmes d'erreurs qui partagèrent, en trois grandes sectes différentes, les anciens philosophes, sont tous les trois sortis de la négation du dogme de la création.

19. Mais la raison philosophique ne s'arrêta pas

---

equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum pœnam, ne dubitatio quidem effugere potuisset. (*De Nat. Deor.* I.) »

Quant à Épicure, il n'y a pas de doute, Cicéron nous l'assure, que ce fut seulement pour se mettre à l'abri d'une accusation capitale, qu'il n'osa jamais nier ouvertement l'existence des dieux : *Quia mihi videtur Epicurus vester de diis immortalibus non magnopere pugnare. Tantummodo negare deos esse non audet,* NE QUID INVIDIÆ SUBEAT, AUT CRIMINIS.

Ces remarquables passages du philosophe romain prouvent évidemment cinq choses. D'abord, que les peuples ont partout et toujours été très-attachés à la croyance du dogme de l'existence de Dieu, et qu'ils ont toujours exécré et puni les athées. Deuxièmement, que l'immense majorité des philosophes anciens n'étaient au fond de leur cœur que des athées véritables. Troisièmement, que les témoignages qu'ils ont parfois rendus au dogme de l'existence de Dieu leur ont été suggérés par la tradition et la foi universelle des peuples, et arrachés par la force de l'opinion publique. Quatrièmement, que ces mêmes philosophes, au crime d'être des athées, ont ajouté le crime d'être des hypocrites, parlant de Dieu et de la religion aux peuples, pour éviter la haine et la persécution des peuples ; et cinquièmement, qu'ils n'ont pas moins travaillé, par des voies détournées, à démolir la foi des peuples dans la Divinité, et à établir l'athéisme ; et que ce sont là, à peu près, les véritables services que la raison philosophique ancienne a rendus à l'humanité. (Voyez, du reste, à l'ESSAI, Ire partie, § 4, 5 et 6.)

en si bon chemin, et, marchant toujours dans la même voie, à la lumière ténébreuse de la même négation, poussée par la logique de l'erreur, aussi inexorable et entraînante que la logique de la vérité, elle embrassa encore bien d'autres erreurs qui vinrent faire cortége à l'athéisme, et l'aidèrent à dégrader l'homme et à détruire la société.

Admettant même qu'il existe un Dieu, disait toujours la raison philosophique des anciens, puisqu'il n'a pas créé le monde, le monde ne doit rien à Dieu, le monde ne dépend pas de Dieu. Dieu n'a rien à faire avec le monde, le monde n'a rien à faire avec Dieu. Le monde étant sorti de lui-même, existant par lui-même, se gouverne lui-même. Dieu ne se mêle pas, ne peut pas se mêler des affaires du monde, et le monde ne doit pas se mêler des affaires de Dieu; *Quod supra nos, nihil ad nos.* La Providence, cette noble dame à laquelle on attribue la présidence et le gouvernement du monde, n'est qu'un personnage poétique, un être de fantaisie, un mot : tout se faisant par les lois nécessaires et éternelles de la nature, ce sont des causes nécessaires et éternelles qui produisent des effets éternels et nécessaires. Car même ce que l'homme croit faire librement, il ne le fait que nécessairement, poussé par une force aveugle à laquelle il obéit sans s'en douter, et croyant n'obéir qu'à lui-même. Tout est nécessaire dans ce monde, et rien n'est libre, rien n'est contingent. La néces-

sité est la véritable maîtresse, la véritable reine du monde. Et voilà le FATALISME.

Puisque Dieu n'a pas créé le monde, et par conséquent le *grand monde*, l'univers a pu se passer du *Dieu-esprit* pour exister; à plus forte raison le *microcosmos*, le *monde petit*, l'homme peut se passer d'une *âme-esprit* pour opérer. Car pourquoi l'homme ne saurait-il pas être ce qu'il est, faire ce qu'il fait, n'étant que corps, puisque le monde existe, se conserve dans un ordre si admirable, n'étant que matière? Le monde n'est qu'un amas d'atomes bien arrangés. Pourquoi l'homme ne saurait-il pas être, lui aussi, une poignée d'atomes bien organisés? Nous ne connaissons pas assez, disait pour son compte Cicéron, nous ne connaissons pas assez la force des nerfs et des veines, pour pouvoir affirmer qu'ils ne peuvent pas nous tenir lieu d'âme. Nous ne savons pas ce que c'est que l'âme, où elle est, ni si elle est, ou si elle n'est pas du tout, selon l'opinion de Dicéarque. Et si elle est, nous ne savons pas non plus si elle est unique, ou bien si elle est triple, comme l'a pensé Platon; et si elle est simple, nous ne savons davantage si elle est spirituelle ou corporelle, périssable ou immortelle : car les philosophes ne sont pas d'accord sur ce dernier point (1). Ah! disait l'école d'Épicure, avec

(1) « Satisne ea nota sunt nobis, quæ nervorum natura sit, quæ « venarum? Tenemusne quid animus sit? ubi sit? Denique, sitne



l'approbation de l'Académie, ce qu'on appelle l'âme n'est tout simplement que le principe énergique de la matière dont l'homme est composé; car qui a jamais vu l'âme se glissant dans le corps, habitant dans le corps, ou sortant du corps? L'âme n'est donc qu'une goutte de sang, ou une étincelle de feu, ou un nombre, ou l'harmonie, ou tout bonnement un mot sans importance, puisqu'il n'exprime aucune réalité (1). Et voilà le MATÉRIALISME.

20. Puisque Dieu n'a pas créé le monde, disait-on encore à l'école d'Épicure, et, par conséquent, n'a pas créé non plus l'homme; ni l'homme ni le monde ne doivent rien à Dieu, si tant est qu'un Dieu existe. L'homme n'a donc à rendre à Dieu aucun hommage de reconnaissance, aucun culte de servitude, aucun sentiment d'amour. La religion n'est qu'une création fantastique, ou un moyen de police inventé par l'imposture pour l'exploitation des dupes, pour l'avantage des grands et pour l'oppression des petits; mais elle n'est pas une obligation. Dieu n'a pas pu

---

« aut, ut Dicæarcho visum est, ne sit quidem ullus? Si est, tresne « habet partes, ut Platoni placuit, an simplex unusque sit? Si « simplex, utrum sit ignis, an anima, an sanguis, an, ut Xeno- « crates, mens nullo corpore? quod intelligi quale sit vix potest « et quidquid est, mortale sit an æternum? nam utraque in parte « multa dicuntur. (CIC., *Acad.*, I.) »

(1) Voyez *Conférences*, t. I, confér. 1re, § 15, pag. 77.

octroyer à l'homme des lois, ni en réclamer l'obéissance, ni en punir la violation. Il n'y a ni peines ni récompenses dans l'autre vie, si autre vie il y a. L'homme ne se doit qu'à la nature et à lui-même(1); son esprit ne doit plier sous le poids d'aucune croyance; son cœur ne doit subir le joug d'aucun devoir. Il est à lui seul sa loi, comme il est à lui seul son principe et sa fin. Il ne relève que de lui-même. Il est maître de croire ce qui lui plaît, et de vivre comme il croit. Sa raison, base de toutes ses facultés, quel qu'en soit le principe, est aussi la règle unique de toutes ses opérations. Il n'est raisonnable que pour rapporter tout à sa raison, pour assujettir tout à sa raison et ne dépendre que de sa raison. Ne reconnaissez-vous pas ici, mes Frères, le RATIONALISME, qui fut, lui aussi, l'un des égarements de la raison philosophique de l'antiquité ?

Puisque Dieu n'a créé ni le monde ni l'homme, et qu'il n'a pu avoir révélé à ce dernier des vérités, ni lui avoir imposé des obligations, c'est l'homme, et l'homme seul, qui a imaginé le juste et l'injuste aussi bien que le vrai et le faux. C'est lui qui a inventé le droit, a créé la famille et la société. Il n'y a donc pas plus de droits absolus qu'il n'y a des vérités absolues. Il n'y a de juste

---

(1) « Platonici primam philosophiæ partem bene vivendi a « natura petebant, eique parendum esse dicebant (VARRO, ap. Cic., lib. I., *Acad.*). »

que ce qui est utile, comme il n'y a de vrai que ce qui paraît raisonnable. L'unique fin de l'homme est son bien-être personnel; l'instinct est sa loi; les passions sont sa règle; le plaisir, sa récompense (1). Seulement, pour augmenter les chances de la jouissance et y faire partager le plus grand nombre, il faut que tout soit commun à tous; il faut travailler en commun, vivre en commun pour jouir en commun. Et voilà le COMMUNISME, qui, pour être resté à l'état de projet et d'idée dans la République de Platon, n'en est pas moins l'une des conséquences que la raison philosophique a tirées de la négation du dogme de la création.

Mais comment vous y prendriez-vous, disait-on aux platoniciens, pour soumettre à une règle, à une vie commune les familles et les individus qui s'y refuseraient? — La communauté, l'État les mettrait à la raison. Car, au bout du compte, la communauté, l'État seuls ont des droits, l'individu n'a que des devoirs. L'État est tout, l'individu n'est rien. Tout doit plier devant la raison d'État, l'intérêt de l'État. Il est le seul maître, parce qu'il est le seul indépendant. Tout lui appartient, en particulier les femmes et les enfants, aussi bien que le territoire et la propriété. C'est à lui à les distribuer. C'est à l'État à imposer les travaux, à employer les capacités, à fournir des ressources, à accorder

(1) Voir à l'*Essai* à la fin de cette conférence § 11, p. 125.

les récompenses, comme à faire les lois, à créer les obligations et en réclamer l'obéissance. Il n'y a pas de droit pour personne en dehors de l'intérêt de l'État. On n'a rien à opposer à l'État, on n'a jamais raison sans l'État, on a toujours tort contre l'État. Le sort de toutes les familles, de tous les individus est dans ses mains; le tout dépend de sa volonté. Et voilà la doctrine du DESPOTISME SOCIAL, du privilége de la force, de la toute-puissance de l'État, qui, grâce aux sublimes découvertes de la raison philosophique, a formé tout le droit public des pays et des peuples païens, et que la raison philosophique moderne a fait prévaloir, et est parvenue à rétablir dans les pays et au sein des peuples chrétiens, chez lesquels jadis, grâce aux doctrines du christianisme, elle était inconnue.

21. Mais voici enfin la dernière et la plus monstrueuse et la plus funeste de toutes les conséquences que la raison philosophique ancienne déduisit de la négation du Dieu créateur.

Le *dualisme,* le *panthéisme* et l'*atomisme,* par lesquels la raison philosophique avait voulu se rendre compte de l'origine du monde, ayant obscurci de plus en plus cette grande énigme, au lieu de l'expliquer, voici les pyrrhoniens, auxquels les académiciens finirent par adhérer, venir dire tout haut :

Puisqu'on ne peut connaître avec certitude la cause première, on ne peut rien établir de solide

sur les causes secondes. Incertains sur l'origine des choses, nous le sommes nécessairement sur tout le reste. Les plus grands génies du monde, après avoir tant disputé, tant causé depuis des siècles sur tout ce qu'il importe le plus à l'homme de connaître, n'ont su se mettre d'accord sur rien, n'ont rien décidé, ne nous ont rien assuré. Ils ont détruit bien des erreurs, mais pour y substituer des erreurs nouvelles. C'est que la raison, très-habile à démolir, n'est nullement assez puissante pour édifier. Ne nous parlez pas de la démonstration, du syllogisme. Les grands maîtres de la dialectique ne s'entendent pas sur ses principes. La dialectique, c'est Pénélope défaisant toujours son propre travail (1); c'est un vaste arsenal fournissant des armes à l'usage du sophisme, pour combattre et non pour établir la vérité. Démontrer, c'est procéder du connu à l'inconnu; avant de démontrer, il faut donc connaître, il faut être d'accord sur certains principes et s'entendre sur des premières vérités; et nous n'avons rien de cela. La vérité, si vérité il y a, est cachée dans les replis du ciel ou dans les profondeurs de la terre, et l'homme n'a aucun moyen de l'atteindre. Tout est ignorance, incertitude, ténèbres. La vraie philosophie est donc de ne suivre aucune philosophie. La

---

(1) Voyez à l'*Essai, Scepticisme des anciens,* § 15, pag. 139, à la fin de cette conférence.

vraie raison, c'est de ne pas compter sur la raison. Il faut opiner sur tout et ne rien admettre, ne croire à rien. Et voilà le SCEPTICISME que Socrate avait, d'un air timide, inauguré par cette désespérante parole : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien : *Hoc scio me nihil scire;* » et que Cicéron proclama tout hautement par cette autre parole, encore plus désespérante : « En présence d'une obscurité si profonde qui enveloppe toute la nature, en présence de la discrépance, de la discorde, de la contradiction de la part des plus grands hommes raisonnant sur tout et ne pouvant s'entendre sur rien, je me vois obligé de m'attacher à ce principe : Que l'homme ne peut rien comprendre, rien savoir, être certain de rien : *In tanta obscuritate naturæ, dissentionibus tantis summorum virorum, qui inter se tantopere discrepant, assentior ei sententiæ :* NIHIL PERCIPI POSSE (*Acad.*, II).

Le SCEPTICISME donc, ou le doute universel, systématique, absolu, qui justifie toutes les extravagances, toutes les folies de l'esprit humain, et enlève toute force, tout droit, toute espérance même à la raison droite, à la saine raison; le SCEPTICISME, source funeste de toutes les erreurs, effroyable naufrage de toutes les vérités, fut le dernier mot de la raison philosophique expirant dans l'épuisement, après avoir fait de grands et vains efforts pour s'expliquer l'origine du monde par ses pro-

pres lumières, et en dehors de la croyance universelle et des traditions (1).

Or, toutes ces doctrines, que la raison philosophique ancienne déduisit de la négation du dogme de la création, sont, en vérité, plates, grossières, contradictoires, mesquines, absurdes, autant qu'elles sont impies, hideuses, épouvantables, funestes ; mais, encore une fois, elles sont logiques, légitimes, nécessaires aussitôt qu'on ignore ou qu'on veut ignorer que le monde est l'œuvre de Dieu, et que cette œuvre est sortie du néant.

Comme on ne peut empêcher une grande rivière, venant de briser ses digues, de déborder dans des directions opposées, de tout inonder, de tout détruire ; de même, dès que la raison humaine refuse d'admettre le dogme divin de la création, on ne peut l'empêcher de divaguer en sens contraire, de se jeter dans les systèmes les plus extravagants, les plus téméraires, les plus absurdes et les plus opposés à la raison et à la conscience universelles, et dont le résultat, s'ils pouvaient tout à fait prévaloir, serait la destruction entière de la conscience et de la raison, et par cela même de toute science, de toute religion, de toute morale, de toute loi, de tout ordre, de toute société.

Mais quelles sont les conséquences pratiques

(1) Voyez à l'*Essai*, *Scepticisme des anciens*, § 22, p. 172.

que, quant à nous, mes Frères, nous devons, pour notre édification, tirer de cette importante discussion ? C'est le sujet de ma dernière partie.

TROISIÈME PARTIE.

22. La Genèse, le premier des livres inspirés, dont Dieu, dans sa miséricorde, a doué, a enrichi notre pauvre humanité, débute, vous le savez, mes frères, par ces simples mais graves et profondes paroles, dont j'essayerai plus tard de vous faire sentir la beauté et la magnificence (1) : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre; *In principio creavit Deus cœlum et terram.* »

Mais qu'est-ce que veut dire ce dogme de la création ouvrant la série ineffable des révélations divines, et placé en tête du volume sacré de l'Écriture sainte, comme un flambeau au bout d'un grand chemin, pour en éclairer tout le reste?

Qu'est-ce que veut dire le symbole chrétien, cet admirable résumé de toute vérité, commençant, lui aussi, par la confession du dogme d'un Dieu Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre; *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ ?*

Qu'est-ce que veut dire aussi l'Écriture sainte

(1) C'est le sujet de la seizième conférence.

adressant si souvent des bénédictions à Dieu comme créateur du ciel et de la terre; *Benedictus Deus qui fecit cœlum et terram* (*Passim*); et implorant encore au nom du Dieu créateur du ciel et de la terre, des bénédictions sur les hommes; *Benedicti vos a Domino, qui fecit cœlum et terram* (*Psal. XV*)? Qu'est-ce que veut dire enfin l'Église elle-même ne commençant toutes ses prières, ne demandant à Dieu son secours, sa protection, sa grâce, qu'en l'invoquant sous le nom du Dieu créateur du ciel et de la terre; *Adjutorium nostrum in nomine Domini, qui fecit cœlum et terram* (*Ps. CXXIII*)?

C'est, dit Tertullien, parce que le titre, la qualité de créateur est le titre le plus propre, la qualité la plus digne de Dieu, qui en atteste l'existence et en résume tous les attributs et toutes les perfections : *Nulla conditio tam propria et tam Deo digna nisi creatoris* (*Contr. Hermogen.*); et que dès lors la foi et la confession de Dieu, comme être unique et tout-puissant, est la seule règle, la règle unique et immuable, la règle irréformable et universelle, le fondement de toute la religion : *Regula fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis credeudi scilicet in unum Deum omnipotentem*.

Saint Irénée a dit aussi : « L'Église a reçu des apôtres cette foi qui commence par la confession d'un Dieu Père tout-puissant; *Ecclesia ab aposto-*

lis eam fidem accepit quæ est in unum Deum Patrem omnipotentem. » Et Novatien lui-même reconnut la haute et immense portée de cette confession, ayant dit : « La règle constante de *toute vérité* est que nous croyions avant tout en un Dieu père et seigneur, dont la puissance n'a pas de bornes ; *Regula exigit veritatis ut primo omnium credamus in Deum patrem et dominum omnipotentem.* »

En effet, pour comprendre cette grande importance que l'Église a, dès les premiers siècles, attachée à la foi et à la confession du dogme du Dieu créateur, vous n'avez qu'à vous rappeler ce que vous venez d'entendre. Recueillez donc vos pensées, arrêtez votre imagination, et mesurez l'immense chemin que vous avez vu parcourir ce soir à la raison philosophique ancienne. Son point de départ a été la négation du dogme de la création ; ses haltes de quelques instants ont été les systèmes les plus insoutenables ; ses courses n'ont été que des égarements continuels dans les sentiers de toutes les erreurs ; et, en marchant de conséquences en conséquences, de ruines en ruines, elle n'a trouvé, au terme de son voyage, que l'abîme du SCEPTICISME, où le désespoir l'a poussée, l'a précipitée, et l'a fait disparaître.

Qu'elle est donc grande, immense, la portée de cette vérité : Que Dieu seul est la cause première et unique de tout ce qui est et peut être ! puisque tout ordre intellectuel, moral, religieux, civil,

politique s'y repose, et que, dès qu'on la nie, tout s'écroule, s'affaisse, disparaît, comme un édifice dont on a abattu les fondements !

Qu'elle est grande, immense, la portée de cette vérité, puisqu'on ne peut la voiler, l'oublier un seul instant, sans ouvrir la porte aux pensées les plus extravagantes, aux systèmes les plus absurdes, aux doctrines les plus funestes, aux crimes les plus affreux, aux excès les plus abominables!

Qu'elle est grande, immense, la portée de cette vérité, puisque sa négation est la germinaison, le développement de toutes les erreurs, la démolition de toutes les vérités; et puisque, s'il était possible de réaliser toutes les conséquences qui découlent nécessairement de sa négation, s'il était possible qu'elle fût méconnue par tous les hommes comme elle a été repoussée par tous les philosophes purement *rationalistes*, ce serait la destruction de toute l'humanité!

Oh! que l'homme a donc besoin de reconnaître et de croire que c'est Dieu seul qui a créé le monde du néant, puisqu'il ne peut abandonner cette croyance sans devenir fou, en s'imaginant d'être sage; sans tomber dans l'esclavage, en croyant devenir libre; sans se dégrader, en songeant à s'ennoblir; sans descendre au niveau de la brute, tout en rêvant, dans son orgueil, à devenir Dieu !

Vous pouvez maintenant calculer l'étendue et la

gravité du malheur de ces infortunés qui, égarés par un enseignement philosophique antichrétien, ne croient pas au dogme de la création; vous pouvez maintenant mesurer la grandeur du crime de ces maîtres d'impiété qui s'acharnent à le combattre, à le démolir. Mais vous serez aussi bien aises de connaître la cause secrète de cet horrible égarement de l'esprit humain. Or, je vais vous satisfaire sans sortir de l'évangile d'aujourd'hui.

23. La conscience de l'homme, et bien plus encore son intelligence, est la fille chérie de l'homme. Celui donc, dit saint Jérôme, qui a sa conscience dominée par les vices, et à plus forte raison celui qui a son intelligence asservie à l'erreur, a, comme la mère de l'*Évangile,* sa fille sous la tyrannie du démon; *Si quis habet conscientiam vitii sorde pollutam, filiam habet a demonio vexatam* (*In Matth.*).

Pour comprendre cette doctrine, il faut se souvenir que l'*Évangile* reconnaît deux espèces d'invasion diabolique, l'une *corporelle,* l'autre *spirituelle.* L'invasion *corporelle* est celle dont la Chananéenne demande aujourd'hui à Jésus-Christ de lui guérir son unique enfant; *Filia mea male a dæmonio vexatur.* L'invasion diabolique *spirituelle* est celle qui poussa Judas à la trahison de son divin Maître; *Cum diabolus introisset in Judam ut traderet eum*, après l'avoir poussé à nier la doc-

trine de l'Eucharistie : ce qui lui valut, de la part du Sauveur, l'horrible surnom de *démon* en corps humain; *Unus ex vobis diabolus est.* (*Joan.*, VI.)

L'invasion corporelle est celle des *possédés;* l'invasion spirituelle est celle de tous les méchants et de tous les impies. Car, comme Dieu, d'après l'*Évangile*, habite par sa grâce dans toute âme juste; de même, dit saint Thomas, Satan vient habiter, par sa malice, dans toute âme perverse; *Dæmon inhabitat hominem peccantem, per effectum suæ malitiæ.*

L'invasion corporelle, très-fréquente dans les pays infidèles, est très-rare dans les pays chrétiens, à cause du développement de la grâce du christianisme, qui, en sanctifiant les âmes, sanctifie aussi les corps et la chair chrétienne. L'invasion spirituelle est très-commune aujourd'hui, même dans les contrées catholiques, à cause de l'horrible accroissement qu'y ont pris toutes les erreurs et tous les vices.

L'invasion corporelle est souvent simulée dans l'intérêt de honteuses passions; l'invasion spirituelle, dans les âmes prostituées au crime et à l'erreur, est toujours une funeste réalité.

L'invasion corporelle peut bien être sans la faute de celui qui la subit : c'est une maladie comme une autre; l'invasion spirituelle n'arrive qu'en conséquence et en compagnie du péché.

L'invasion corporelle, en vexant horriblement

le corps, laisse l'âme juste dans la paix et la grâce de Dieu; l'invasion spirituelle, sans altérer la santé du corps, exerce dans l'âme de profonds ravages, de lamentables ruines.

Comme Dieu, résidant dans l'homme juste, en sanctifie toutes les puissances, en élève tous les sentiments, et finit par en faire un saint, un homme divinisé; de même Satan, résidant dans l'homme méchant et impie, en profane toutes les puissances, en corrompt tous les sentiments, et finit par en faire un scélérat ou un homme endiablé.

Comme, d'après saint Paul, toutes les sublimes vertus des saints ne sont que les prodiges de la grâce du Dieu qui les possède; *Non ego sed gratia Dei mecum;* de même, d'après l'Évangile, les grands crimes des scélérats ne sont que les phénomènes de la méchanceté de Satan qui les a envahis; *Cum diabolus introisset in Judam, ut traderet eum.*

Mais comme l'opération de Dieu dans l'âme juste n'y détruit pas, mais, au contraire, en étend et en perfectionne la liberté du bien; de même l'opération satanique, dans l'âme dépravée, n'y détruit pas, mais, au contraire, en élargit, en affermit la liberté du mal. Et par conséquent, comme l'opération de Dieu dans l'homme juste lui laisse tout entier, avec sa liberté, le mérite de ses vertus et le droit d'en être récompensé, et c'est là que consiste l'incompréhensible mystère de la grâce;

de même l'opération du démon, dans l'homme du péché, lui laisse tout entière, avec sa liberté, la culpabilité de ses vices, et la nécessité d'en être puni; et c'est là que consiste le mystère, non moins incompréhensible, du péché.

Cette doctrine vous paraît étrange; cependant rien n'est plus vrai. Comme il est impossible d'expliquer autrement que par une effusion extraordinaire de l'esprit de Dieu dans l'homme, les prodiges de sainteté qui dépassent toutes les forces de la vertu humaine; de même il est impossible d'expliquer autrement que par une effusion extraordinaire de l'esprit de Satan dans l'homme, ces horribles prodiges du crime qui dépassent tout à fait les exigences et les formes de la perversité humaine.

Ainsi, ne vous y trompez pas, mes Frères, tous les grands persécuteurs de l'Église, tous les grands hérésiarques, tous les grands imposteurs, tous les grands oppresseurs de l'humanité, tous ces impies du siècle dernier dont le mot d'ordre, touchant le christianisme, était : « Écrasez l'infâme et la superstition ; » tous ceux des prétendus philosophes de notre siècle qui couvent en secret la même rage infernale contre tout ce qui est chrétien, et conspirent par tous leurs moyens à réaliser le même mot; tous ces hommes, profondément méchants, qui poussent la débauche jusqu'à la cruauté, l'avarice jusqu'au suicide, l'ambition jusqu'à la tyrannie;

tous ces scélérats-monstres qui paraissent n'aimer que le crime dans le crime, et dont les raffinements et le cynisme de la scélératesse excitent la stupéfaction et l'horreur même parmi les peuples les plus corrompus; oui, toutes ces âmes perverses, ces affreuses natures, dont la haine systématique, acharnée, implacable contre la vérité, contre la vertu, contre Dieu, contre Jésus-Christ, contre l'homme, contre l'Église, est un mystère inexplicable, n'ayant pas de raisons dans l'emportement, dans l'appât des passions humaines, obéissent, sans s'en douter, aux inspirations du génie du mal, de cet hôte infernal, de cet obscène tyran, qui, en résidant dans leur cœur, en dispose, ainsi que Jésus-Christ l'a dit, comme de ses propres enfants, en fait les organes de ses désirs, les satellites de sa domination, les ministres de ses volontés; *Vos ex patre diabolo estis, desideria ejus vultis perficere.* (*Joan.*, VIII.)

Or, c'est à cette génération infâme, perverse et adultère qu'appartiennent, d'une façon toute particulière, ces esprits nébuleux qui, à l'aide d'une science aussi grossière que la matière, aussi plate que l'ignorance, aussi vide que le néant, aussi folle que l'orgueil, ne croyant pas eux-mêmes au dogme de la création, travaillent, avec un zèle satanique, à le détruire dans l'esprit du peuple, de la jeunesse et des femmes. Non, non, ce n'est seulement la vanité qui les engage dans cet horrible apostolat

contre la première vérité, fondement de toute vérité, et en faveur d'une erreur, mère de toutes les erreurs. C'est Satan qui les inspire et les fait agir, car c'est l'esprit de Satan qui forme les maîtres et les propagateurs des erreurs : tout comme c'est l'esprit de Jésus-Christ qui forme les apôtres et les martyrs de la vérité.

24. Mais est-ce que l'invasion spirituelle de ces malheureux possédés est sans remède? est-ce qu'il faut désespérer tout à fait de leur guérison? Non, non! l'exemple de la Chananéenne, obtenant, par l'humilité et la constance de sa prière, la délivrance de sa fille de l'obsession diabolique du corps, est là pour attester qu'eux aussi peuvent obtenir, par le même moyen, leur propre délivrance de l'obsession diabolique de l'âme. Ils n'obtiendront pas tout d'un coup cette grâce. Car Dieu, très-indulgent envers les victimes infortunées de l'erreur, est très-sévère envers ceux qui en sont les inventeurs et les maîtres. Mais, en insistant toujours, ils finiront par obtenir ce qu'ils demandent, car rien n'est à la longue refusé à l'esprit qui s'abaisse, au cœur qui supplie : la prière emporte tout, et l'humilité triomphe de tout.

Mais, afin que ces malheureux possédés ouvrent enfin leurs yeux sur la gravité et l'horrible condition de leur maladie, le danger de leur situation,

la misère de leur état; aidons-les, nous aussi, en priant ponr eux, en attendant qu'ils se décident à prier pour eux-mêmes. Nous qui avons l'immense bonheur de connaître, de professer la foi au dogme de la création et à tous les dogmes qui en sont la conséquence, ne nous contentons pas de la garder avec soin dans nos cœurs, de la mettre à l'abri de toutes les attaques de la part des émissaires de l'impiété; tâchons, du moins par la prière, de l'obtenir, de l'assurer aussi à nos frères qui l'ont perdue. Unissons-nous à l'Église, pénétrons-nous des sentiments de sollicitude et d'amour de l'Église; et avec l'Église priant pour ses enfants, prions, nous aussi, pour nos frères dominés par l'esprit de l'erreur; *Filia mea male a dæmonio vexatur*. Heureux, si nos prières soutenues par nos exemples, obtiennent à nos frères égarés la grâce de la foi! En ayant contribué à leur vrai bonheur, nous aurons assuré aussi le nôtre pour le temps et pour l'éternité! Ainsi soit-il.

NOTE *à la page 7.*

Dans le premier volume de nos Conférences, nous avons inséré (pag. 101) un long extrait de la *Théologie dogmatique* du savant cardinal Gousset, prouvant la croyance des peuples en l'unité de Dieu, même après qu'ils tombèrent dans l'idolâtrie. Maintenant nous allons mettre ici sous les yeux de nos lecteurs d'autres extraits du même ouvrage, en faveur de l'existence de la *révélation primitive*, source de toutes les verités religieuses qui se sont, depuis l'origine du monde, répandues dans le monde, sans avoir pu y être entièrement effacées.

« On entend par *révélation primitive*, dit le docte archevêque, « celle qui a été faite aux patriarches, et plus spécialement à « nos premiers parents. Or, on ne peut révoquer en doute cette « révélation. » Suivent les preuves tirées de l'Écriture sainte, particulièrement du magnifique passage du chapitre XVII de l'*Ecclésiastique*, que nous avons reproduit et commenté dans notre première Conférence, § 4 (vol. I, p. 8); puis le grand théologien continue ainsi : « Nous pourrions aller plus loin, et sui« vre l'histoire des patriarches qui reçurent, de distance en « distance, jusqu'à Moise, les communications du Tout-Puissant; « mais en voilà bien assez pour prouver l'existence des révéla« tions divines antérieures au législateur des Hébreux.

« De plus, on peut prouver la révélation primitive par l'*im« possibilité* où se serait trouvé le genre humain, livré à lui« même, de connaître, nous ne disons pas les *vérités d'un ordre « surnaturel*, mais même les dogmes de la religion qu'on « appelle *naturelle*. En effet, de quelles connaissances, de quels « *raisonnements* pouvait être capable l'homme naissant, isolé, « sans éducation, sans instruction, sans expérience? Il est « constant que ni les sourds-muets de naissance, qui n'ont pas « reçu une éducation particulière qui supplée à la parole, ni « les sauvages, qui, ayant été abandonnés dès leur plus tendre « enfance, ont grandi loin du commerce des hommes, n'ont au« cune idée, aucune notion distincte en matière de religion; et « cela, parce qu'ils n'ont pas été en rapport avec la société, *qui « est dépositaire des vérités traditionnelles*, *religieuses et « morales.* Comment donc Adam, se trouvant d'abord seul au « monde, sans communication de la part du Créateur, aurait-il

« pu connaître son origine, sa nature et sa fin dernière? Comment aurait-il su qu'il a été fait à l'image de Dieu? qu'il a été créé pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et mériter de le posséder éternellement? Et s'il n'a pu l'apprendre par lui-même, il ne l'aurait certainement pas appris de ses enfants, ceux-ci n'étant pas naturellement plus capables. Ce que ses descendants ont connu de la religion, ils le tenaient des chefs de famille, ou de Dieu lui-même se révélant aux patriarches.

« Dira-t-on que Dieu avait donné à notre premier père, en le créant, toute la capacité d'un homme fait, et toute l'habileté d'un philosophe consommé? Mais cette manière d'instruire l'homme ne serait-elle pas *surnaturelle?* N'équivaudrait-elle pas à une révélation faite de vive voix?

« D'ailleurs, si, malgré nos livres saints, dont les enseignements sont passés dans la société, les philosophes n'ont pas encore su s'accorder ni sur la nature de Dieu, ni sur les destinées de l'homme, ni sur l'étendue de nos devoirs envers le Créateur; s'ils sont tombés dans les erreurs les plus grossières et les plus contradictoires sur les principaux points de la religion et de la morale, comment supposer que, dans le premier âge du monde, les hommes se soient trouvés capables de se former une religion aussi sage, aussi pure que celle qui leur est attribuée par les livres de Moïse? Si nos premiers parents ont pu, *par les seules lumières de la raison,* rédiger le code le plus parfait que nous offre l'antiquité, comment se fait-il que plus les hommes se sont éloignés de l'origine des choses, plus aussi la religion, même naturelle, se soit altérée chez presque tous les peuples de la terre, au fur et à mesure précisément que la raison se développait par l'expérience, l'observation, la culture des arts?

« Le culte du vrai Dieu a précédé l'idolâtrie et la superstition sur la terre... Les vérités de la religion, c'est-à-dire les vérités qui sont le moins à la portée de la raison de l'homme, ont paru tout d'abord sur l'horizon de l'esprit humain; on les trouve au berceau de tous les anciens peuples, alors même qu'on connaissait à peine les choses les plus nécessaires à la vie : preuve manifeste que ces vérités ont été originairement révélées à l'homme. Si elles eussent été le fruit de ses recherches et de ses inventions, loin de s'affaiblir avec le temps,

« elles se seraient naturellement fortifiées avec le développe-
« ment des sciences humaines.

« Il n'y a pas de milieu : ou il faut de toute nécessité recon-
« naître que la religion a été primitivement révélée à nos pre-
« miers parents, ou que nos premiers parents ont vécu dans
« l'absence de tout sentiment religieux, ou que la religion des
« patriarches n'a été que le fétichisme, le paganisme le plus
« grossier, ainsi que le prétendent certains rationalistes de nos
« jours. Mais ces dernières hypothèses sont aussi absurdes
« qu'elles sont contraires à l'histoire. »

Nous avons déjà fait justice de ces hypothèses dans notre première Conférence, § 5 et 6 (pag. 17-25); nous y avons combattu la théorie dégradante des deux écoles stoïcienne et épicurienne, attestée par Cicéron et Horace, et établissant que *l'état sauvage a été l'état primitif et originaire de l'homme;* nous y avons aussi réfuté cette théorie des anciens philosophes par leurs propres témoignages, que, en tant que théologiens, et d'accord avec les poëtes, ils ont rendus eux-mêmes à la croyance antique, constante et universelle, *d'un seul et unique Dieu créateur et maître du monde, et de l'origine divine de l'homme et de la loi naturelle.* Mais revenons au savant cardinal, qui, en citant le passage suivant d'un excellent ouvrage, continue ainsi :

« Quoi! Dieu, en créant l'humanité, a-t-il pu la condamner
« tout entière à croupir, pendant une longue série de siècles,
« dans une ignorance invincible des vérités les plus essen-
« tielles? Seul ici-bas, l'homme a reçu les facultés nécessaires
« pour connaître et servir son Créateur; et son œil n'eût pas
« été fait dès l'origine pour voir, son cœur pour aimer celui
« qui est la Vérité et la Vie? Est-ce donc pour rester dans
« l'ombre qu'il avait reçu ces larges ailes qui peuvent le soule-
« ver au-dessus de toutes les choses qui passent, et ce regard
« d'aigle qui cherche au fond des cieux le soleil divin?...
« L'homme encore innocent, l'homme sortant des mains de
« cette même Providence (*qui étend ses soins maternels sur
« toutes ses créatures*), eût été délaissé par elle? Il n'a pas, lui,
« reçu en partage des instincts qui se développent spontané-
« ment comme ceux du castor ou de l'abeille, pour le conduire
« d'une manière infaillible à l'accomplissement parfait de sa

« destinée. Il est perfectible, mais à la condition d'être ensei-
« gné. Sans le secours d'une bonne éducation religieuse, ses
« facultés les plus sublimes demeurent stériles, et s'atrophient
« par les déviations les plus monstrueuses. Et ce secours lui eût
« manqué au moment même où il en avait le plus pressant be-
« soin! et le genre humain eût été condamné en masse, durant
« des milliers d'années, à des erreurs profondément corruptrices,
« et aux superstitions les plus dégradantes! Cela est-il bien vrai-
« semblable? Peut-on supposer *a priori* quand on croit un
« Dieu bon et sage? Evidemment non! Cela ne saurait être
« possible qu'au point de vue des athées et des panthéistes.
« Quand on regarde le genre humain comme le produit du
« hasard, comme l'enfant d'une loi aveugle, d'un progrès néces-
« saire; quand on ne voit en lui qu'une excroissance du chim-
« panzé, oh! alors je comprends qu'on refuse de croire à la
« révélation. Mais qu'on préfère des hypothèses comme celles de
« l'état de nature et du fétichisme primitif, quand on croit sin-
« cèrement à la sagesse et à la bonté de la Providence, c'est ce
« que je ne comprends plus. (De Valroger, *Études critiques* sur
« le rationalisme contemporain, liv. II, sect. II, ch. IV, § V.) »

« Ces hypothèses, ajoute encore le cardinal Gousset, sont
« d'ailleurs contraires à l'histoire, au témoignage des monu-
« ments les plus authentiques.

« En effet, nous avons une preuve de la *révélation primitive*,
« dans la croyance de tous les peuples; tous l'ont reconnue en
« principe, en admettant comme venant de Dieu les princi-
« pales vérités de la religion, même celles qui sont d'un ordre
« naturel. Une croyance générale et constante, dont on ne peut
« assigner l'origine qu'en remontant à l'origine des choses, fait
« nécessairement partie de la religion des patriarches. Les
« dogmes qui ont toujours été l'objet de la croyance des peuples
« sont : l'existence de Dieu, d'un être éternel, unique, auteur
« de toutes choses; la divine Providence et le culte de Dieu;
« la distinction des bons et des mauvais anges; la chute du
« premier homme, suivie de la disgrâce du genre humain; l'at-
« tente d'un libérateur, et l'existence d'une autre vie. Ces
« dogmes, il est vrai, ont été altérés par les erreurs et les su-
« perstitions de l'idolâtrie, au point que, sans le secours des
« traditions consignées dans les Livres saints, il serait impossible

« de débrouiller les traditions des peuples païens, et d'en faire « un corps de doctrine. Mais, en prenant pour guides les auteurs « sacrés, on peut suivre les traces de l'enseignement primitif « qui s'est répandu, par la dispersion des hommes dans les dif- « férentes parties du monde. (THÉOLOGIE DOGMATIQUE, par « Son Émin. le card. GOUSSET; tom. I, 3e partie, chap. I.) »

Ces considérations, qui ne sont qu'à peine indiquées, sont cependant d'une grande portée et d'une grande force pour prouver l'existence de la révélation primitive. On n'aurait qu'à les développer dans le même ordre, et l'on ferait un ouvrage sans réplique contre les rationalistes athées ou panthéistes. C'est le propre de la THÉOLOGIE DU CARDINAL GOUSSET, d'être un ouvrage substantiel, solide, dont chaque chapitre fournit le sujet et la matière d'un important travail. Mais c'est aussi le propre des écrits des hommes vraiment savants, qui ne prennent la plume que lorsqu'ils sont maîtres de la science qu'ils professent, qu'ils ont puisé aux premières sources, les plus pures et les plus riches, et qui ont l'*esprit plein de discours* c'est-à-dire de vérités.

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE,

DANS SES RAPPORTS

AVEC LE DOGME DE LA CRÉATION.

INTRODUCTION.

§ I. *But et division de cet écrit.*

On sait que la philosophie, chez les anciens, se divisait en trois parties : LA PHYSIQUE, la MORALE, et la DIALECTIQUE; et que la PHYSIQUE, en particulier, embrassait les grandes questions sur Dieu, sur l'âme, et sur l'origine du monde.

Or, l'histoire de la philosophie à la main, nous avons démontré, dans notre première conférence sur LA CRÉATION, que la négation ou l'ignorance de ce grand dogme a entraîné les anciens philosophes dans les systèmes les plus extravagants, dans les plus grossières absurdités, dans les plus déplorables erreurs; que l'ancienne philosophie, en y regardant de près, n'était au fond que l'ATHÉISME et le MATÉRIALISME par rapport à la *physique*, l'EPICURÉISME par rapport à la *morale*, et le SCEPTICISME par rapport à la *dialectique;* et que la plus grande partie des sages de l'antiquité, qui nous ont laissé de si belles pages sur *Dieu*, sur l'*âme* et sur les *devoirs*, n'étaient, en réalité, que des *athées* plus ou moins déguisés, de vrais *épicuriens* et de vrais *sceptiques.*

Cette conclusion, quelque évidente qu'elle soit pour ceux qui, ne s'arrêtant pas à la lettre, pénètrent dans l'*esprit* de cette philosophie, est cependant trop grave pour être admise sans preuves ultérieures.

Or, ce sont ces preuves que nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs dans ce court travail sur l'*ancienne philosophie dans ses rapports avec le dogme de la création*, et que nous

plaçons ici, afin de le faire servir à mieux comprendre la grande thèse que nous avons établie dans la conférence qui précède, et qui sera encore développée dans celles qui suivront.

Nous diviserons ce petit essai en trois parties : dans la première, il sera question de l'*athéisme;* dans la seconde, de l'*épicuréisme;* dans la troisième, du *scepticisme* des anciens philosophes.

On conçoit bien que ce n'est ici que l'esquisse, l'échantillon d'un ouvrage qu'il serait si facile de faire sur le même sujet. Mais il y en aura assez, nous le croyons, pour se convaincre que, le dogme de la création une fois nié ou ignoré, l'*athéisme*, l'*épicuréisme* et le *scepticisme*, c'est-à-dire la perte de toute raison, de toute science et de toute vérité, sont des conséquences logiques, nécessaires et inévitables.

§ II. *Autorité de Cicéron en matière de philosophie. Prétention inadmissible des rationalistes modernes, de connaître mieux que Cicéron les philosophes anciens, et résultat de leurs travaux philosophiques. La mobilité d'esprit des anciens philosophes, cause unique de la diversité des jugements des auteurs sur leurs opinions. Misère de la philosophie allemande. Le génie philosophique des peuples du nord et de ceux du midi.*

Mais, avant d'entrer en matière, je dois faire une observation touchant Cicéron, sur le témoignage duquel je me suis principalement appuyé et vais m'appuyer encore pour juger l'ancienne philosophie.

Dans ma première Conférence, § 13 et 19 (t. I, p. 63 et 94), par des considérations dont il ne me paraissait pas facile qu'on eût pu atténuer la portée, j'avais établi la compétence du philosophe romain et la justesse de ses jugements sur les systèmes de l'ancienne philosophie. Mais ces considérations,—que d'ailleurs je n'ai pu développer, — n'ont pas obtenu l'assentiment de quelques esprits difficiles; et ils n'en persistent pas moins à affirmer que Cicéron n'étant pas un penseur aussi profond qu'il était grand écrivain, on ne peut se fier à la manière dont il a jugé certains systèmes des anciens sages; et

que j'ai tort de m'appuyer sur son témoignage, touchant les doctrines des ancienues écoles.

Les modernes rationalistes, particulièrement de l'école allemande, prétendent même qu'à la suite de leurs profondes études, de leurs immenses recherches sur les documents qui nous restent de la philosophie de l'ancien monde, et que de récentes découvertes ont augmentés, ils connaissent mieux cette philosophie dans son ensemble que les anciens, et que Cicéron lui-même.

Je n'ai pas à examiner jusqu'à quel point une pareille prétention peut être admissible. Je n'ai pas à examiner si l'on peut croire que les modernes, survenus deux mille ans après Cicéron, ne possédant que des lambeaux de certains livres des anciens philosophes, ne connaissant leurs doctrines que par des citations incomplètes, des textes épars çà et là, peuvent mieux comprendre ces mêmes doctrines qu'on ne les comprenait au temps de Cicéron, lorsqu'on possédait les livres des anciens dans leur intégrité, et qu'on les étudiait dès l'enfance sur la face des lieux, en Grèce même, où les traditions des anciens systèmes étalent encore toutes vivantes dans les différentes écoles et toutes en action dans la société. Je n'ai point à examiner s'il est possible que les modernes comprennent Platon, par exemple, mieux que Cicéron, qui possédait la langue grecque autant que la romaine, et qui, ainsi qu'il nous l'affirme lui-même, avait passé toute sa vie en compagnie de Platon : *Cum eo vitam duxisse videor;* tant il avait lu, étudié, approfondi les doctrines de ce philosophe, et se l'était assimilé et s'en était fait une seconde nature!

Ce qui est hors de toute contestation est que les appréciations cicéroniennes des anciens systèmes, à de rares exceptions près, qui ne portent que sur des détails fort peu importants, sont au fond conformes à celles que nous ont laissées Aristote, Laërce, Plutarque, les anciens Pères de l'Église, et beaucoup d'autres auteurs qui ont précédé ou suivi de près l'époque de Cicéron.

Je puis encore ajouter que ces appréciations du philosophe romain viennent d'être aussi confirmées par les rapprochements et les prétendues découvertes des modernes rationalistes eux-mêmes. Il est vrai que Cicéron n'a pas assez nettement distingué, par exemple, le panthéisme *idéaliste* du panthéisme *ma-*

térialiste de certains philosophes, formant deux systèmes et deux grandes écoles différentes chez les Grecs aussi bien que chez les Indous. Mais puisque dans le panthéisme *matérialiste* Dieu n'était qu'un mot, et que ce système n'aboutissait au fond qu'au matérialisme pur, à l'athéisme des écoles de Démocrite, de Leucippe et d'Épicure, Cicéron a pensé qu'il ne valait pas la peine de l'en distinguer; d'autant plus que même le panthéisme idéaliste des anciens, tout autant que celui de nos temps, n'était au fond qu'un athéisme déguisé, et dès lors il perdait toute importance, comme système à part. C'est peut-être pour cela que le bon sens de Cicéron n'y a pas beaucoup insisté, et a tout bonnement ou à peu près rangé ses sectateurs parmi les athées.

Au fond, quel est le résultat des travaux des modernes sur la philosophie ancienne? On n'a qu'à consulter les cours de M. Cousin, où ces travaux philosophiques des écoles anglaise et allemande se trouvent résumés avec une admirable clarté. D'après ce philosophe, ces travaux n'ont fait que constater les quatre périodes ou phases qu'aux Indes, à la Chine, en Perse, en Égypte, en Grèce et à Rome, a constamment suivies la philosophie ancienne. D'abord elle s'est détachée du dogme religieux, et a voulu marcher toute seule. Ensuite elle s'est divisée et sous-divisée en une infinité de systèmes et de sectes se faisant toujours la guerre, s'établissant les unes sur les ruines des autres, sans avoir jamais pu rien établir de vrai et de certain, ni s'entendre sur rien. En troisième lieu, découragée par ces guerres acharnées, la philosophie s'est jetée dans le scepticisme et l'athéisme. Mais c'était le néant; et la raison humaine a besoin de s'arrêter à quelque chose. C'est pour cela que, à sa quatrième période, la philosophie, revenue sur ses pas, a inventé une espèce de panthéisme mystique qu'elle a fait partout servir au soutien de l'idolâtrie; et ç'a été là sa dernière découverte et sa dernière doctrine. Eh bien! les travaux de Cicéron sur la philosophie ancienne ne constatent précisément que ces mêmes phases de l'ancienne philosophie; et, presque dans les mêmes termes que les modernes, il en a formulé les mêmes résultats. Comment se serait-il donc mépris, trompé dans ses jugements sur la philosophie et les philosophes?

Bien des fois, dans sa manière d'apprécier certaines doc-

trines, Cicéron a l'air de se trouver en contradiction avec d'autres écrivains de l'antiquité et avec lui-même. Mais cela tient à la mobilité proverbiale des anciens philosophes dans leurs opinions. Cicéron n'a-t-il pas fait la remarque qu'on pouvait faire un ouvrage complet sur la mobilité de Platon et sur la légèreté d'Aristote ? *De Platonis inconstantia longum esset dicere. Aristoteles multa turbat.* Il nous a même donné un résumé des variations des sectes philosophiques anciennes, qu'on peut voir au volume premier de nos Conférences (pag. 70-72). Tout comme les protestants de nos jours, et, par la même raison, ne possédant pas et n'ayant pu jamais parvenir à se formuler un système uniforme et unique, un symbole de doctrines qu'ils eussent pu suivre pendant toute leur vie, les anciens philosophes changeaient à chaque instant d'opinion sur les plus graves sujets. On trouve souvent dans leurs écrits l'affirmation et la négation, l'apologie et la censure de la même doctrine. De là l'impossibilité de les mettre d'accord avec eux-mêmes, et de là aussi la diversité des jugements que des auteurs différents ont prononcés sur leurs systèmes et sur leurs personnes : mais cette diversité de jugements n'a pas moins sa raison dans ce que ces philosophes ont, en temps différents, vraiment écrit et vraiment fait; et ces jugements, tout contradictoires qu'ils paraissent, ne sont pas moins tous également exacts.

Enfin, plein d'estime pour la noble et généreuse nation allemande, je ne suis pas fou de ses philosophes, Leibnitz excepté. Par leurs recherches si opiniâtres, par leurs immenses travaux, à quoi ont-ils abouti? Ils ont abouti à démolir tout reste de vérités chrétiennes, de vérités primitives, traditionnelles, que trois siècles de protestantisme avaient laissé debout. Loin d'avoir découvert aucune vérité nouvelle, ils n'ont pas même inventé une nouvelle erreur. C'est toujours ou le *dualisme,* ou le *panthéisme,* ou l'*athéisme,* ou le *matérialisme* et le *scepticisme* des anciens, qu'ils ont exhumés et présentés au monde, avec des habits nouveaux qui ne valent pas les anciens. En lisant leurs écrits, on croit lire les écrits des philosophes païens, sauf qu'on n'y trouve pas la franchise, la clarté et le style de ces derniers.

La philosophie allemande, à y regarder de près, n'est que

l'effort d'esprits malades de la maladie d'orgueil, pour faire accepter des mots sans signification, des idées sans réalité, des doctrines sans importance, lorsqu'elles ne sont pas funestes; et cet effort a et doit avoir du succès chez un peuple chez lequel le spéculatif l'emporte souvent sur le pratique, l'idéal sur le réel, l'abstrait sur le concret. En prenant l'obscur pour le profond, l'inintelligible pour le vrai, ce peuple n'admire, n'accepte, pour de la philosophie, que ce qu'il ne comprend pas, et ne regarde comme philosophes que ceux qui ne se font pas comprendre et ne se comprennent pas eux-mêmes. De là ce jargon auquel personne n'entend rien, pas même ceux qui en font usage, et qui fait tous les frais de la philosophie de ce pays. Il n'y est question que du *moi*, de la *raison pure*, de la *raison réflexe*, de la *raison transcendante*, du *subjectif*, de l'*objectif*, de l'*absolu*, du *fini*, de l'*infini*, de l'*indéfini*, et d'autres mots pris à contre-sens, et dont on fait un détestable abus. Mais dépouillez ces doctrines creuses, ces fictions d'imaginations en délire, bien plus que d'intelligences aveugles, de tout ce galimatias aussi insupportable au goût qu'il est obscur pour la raison; traduisez-les dans un langage intelligible : qu'est-ce que vous y verrez? Rien d'original, excepté la hardiesse du paradoxe et le courage de l'absurde; mais, en revanche, vous y verrez toutes les platitudes, toutes les grossièretés, toutes les contradictions, toutes les erreurs de l'ancienne philosophie, comme au fond d'un vase de vinaigre on ne trouve que des insectes.

Le génie méridional a toujours entendu autrement la philosophie. Ce qu'il cherche d'abord dans tout écrit philosophique, c'est le positif de la pensée et la clarté du style; et si le style s'y élève jusqu'à l'élégance, tant mieux. C'est ce qui a fait la fortune des écrits de Platon et de Cicéron chez les anciens, et de Malebranche chez les modernes. Mais de ce que Cicéron est clair et élégant, il n'en est pas moins le plus grand des métaphysiciens anciens, après Platon et Aristote, tout comme Malebranche, malgré ses erreurs, est, sans contredit, le plus grand des métaphysiciens de ces derniers temps, y compris Vico, Leibnitz et Descartes.

Il n'y a donc pas à se méfier des appréciations de la philosophie et des philosophes anciens par Cicéron. Pour en avoir exposé

les systèmes avec une élégance et une grâce toute particulière, il ne les a pas moins approfondis ; et, dans ses discussions philosophiques, il ne nous a pas moins fidèlement représenté l'esprit, la nature, la marche, les résultats de l'ancienne philosophie.

Cela posé, voyons particulièrement dans Cicéron, et par Cicéron, quelle a été la vraie physique par rapport à Dieu, la vraie morale et la vraie logique de la raison philosophique ancienne, et les conséquences qui en résultent en faveur du dogme de la création.

PREMIÈRE PARTIE.

ATHÉISME DES ANCIENS.

§ III. *Athéisme de Cicéron.*

Dans notre première Conférence, §§ 12 et 15 (t. I, p. 63-77), et dans la dixième, § 16 (t. II, p. 46-59), nous avons produit les différents articles de foi des philosophes de l'école atomiste et épicurienne touchant la première et la plus importante de toutes les vérités, l'existence de Dieu ; et, d'après leur manière de s'exprimer sur ce grave sujet, dans laquelle l'absurde de la pensée est en harmonie avec l'intrépidité sacrilége d'une froide et cynique impiété, on a pu se convaincre que ces philosophes étaient des athées véritables. Il ne peut donc pas être question ici de cette école, dont l'athéisme n'est mis en doute par personne. Il s'agit de réduire à leur juste valeur les opinions, touchant Dieu, d'autres écoles et d'autres philosophes qui passent, auprès de beaucoup de personnes, pour THÉISTES, tandis qu'eux aussi n'étaient au fond que de véritables athées. Cicéron était de ce nombre. Personne parmi les anciens philosophes, Platon excepté, n'a, mieux que Cicéron, parlé de Dieu ; et cependant personne, peut-être, n'a moins cru en Dieu. Ce fait déplorable de l'athéisme du philosophe romain, nous l'avons constaté, par ses propres aveux, dans notre première Conférence, §§ 16 et 17

(t. I, p. 84 et 88); mais ce même fait ressort, d'une manière encore plus frappante, d'autres passages de ses crits que nous allons citer.

Dans ses livres sur la *Nature des dieux*, Cicéron paraît s'être appliqué, avec un empressement tout particulier, à démolir le dogme de l'existence de Dieu. Car, dans ces dialogues, le personnage que Cicéron fait parler plus au long, et avec une force de raisonnement, une érudition, une éloquence et une grâce qui l'emportent au-dessus de tous les autres personnages, c'est Velléius, l'épicurien niant tout à fait les dieux. Ce procédé, sautant aux yeux de tout lecteur qui réfléchit, suffirait à lui seul pour nous révéler la pensée impie, mais secrète, du philosophe romain; d'autant plus qu'à la fin de cette dispute il a déclaré que Velléius l'athée, et le grave et judicieux Cotta, de la même secte académique à laquelle appartenait Cicéron, et soutenant aussi qu'on ne peut rien savoir de certain sur Dieu, demeurèrent parfaitement d'accord; et que quant à lui, Cicéron, il n'avait aperçu qu'une ombre à peine de vérité dans la sentence de Balbus, qui venait de prouver l'existence de Dieu : *Hæc cum essent dicta ita discessimus ut Vellejo Cottæ disputatio* VERIOR, *mihi Balbi* AD VERITATIS SIMILITUDINEM *videretur esse propensior*. Il faut donc convenir qu'on n'a jamais travaillé d'une manière plus artificieuse ni plus perfidement habile à établir l'athéisme. C'est le d'Alembert des anciens temps, se laissant battre par les incrédules, dans les disputes publiques dans lesquelles il avait l'air de défendre la religion.

Mais dans les livres Academiques Cicéron s'est moins gêné, il a été plus explicite, et, ce qui plus est, il y parle en son propre nom : le moyen donc de douter que ce qu'il y a dit sur Dieu est vraiment son opinion propre et arrêtée sur ce grave sujet ? Or, voici comme il s'y exprime :

« Que veux-tu que je te dise, mon cher Lucullе? Tout ce qui regarde Dieu et l'origine du monde se trouve profondément caché et environné de ténèbres si épaisses, qu'il n'y a pas d'esprit si pénétrant, d'intelligence si éclairée qui puisse rien y comprendre. Il faudrait, pour y voir clair, monter au ciel, descendre jusqu'aux dernières profondeurs de la terre; ce qui n'est pas possible à aucun homme : *Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla*

acies humani ingenii tanta sit, quæ penetrare in cœlum, terramque intrare possit.

« Tu sais aussi que Zénon se plaisait à flétrir de ses malédictions, de ses injures et de ses sarcasmes, non-seulement Apollodore, Sylla et tous les autres philosophes contemporains, mais SOCRATE lui-même, le père de la philosophie, qu'il appelait, en faisant usage d'un mot latin, « LE BOUFFON DE LA GRÈCE. » Quant à Chrysippe, il lui avait appliqué le sobriquet de *Chesippe*, pour le rendre ridicule. Toi-même, il n'y a qu'un instant, en passant en revue les systèmes philosophiques des plus grands hommes qui forment comme le sénat des philosophes, as reconnu que ces grands hommes ont tous été des *insensés*, des *fous*, des *hommes perpétuellement en délire.* Si donc, d'après ton propre avis, pas un seul de tous ces grands esprits n'a rien vu de vrai touchant la nature des dieux, n'est-il pas à craindre que LES DIEUX N'EXISTENT POINT DU TOUT? *Zeno quidem non eos solum, qui tum erant, Apollodorum, Syllam, ceteros figebat maledictis; sed Socratem ipsum, parentem philosophiæ, latino verbo utens « Scurram Atticum » fuisse dicebat. Chrysippum numquam nisi Chesippum vocabat. Tu ipse paullo ante, cum tamquam senatum philosophorum recitares, summos viros desipere, delirare, dementes esse dicebas. Quorum si nemo verum videt de natura deorum, verendum est, ne ulla sit omnino.* »

Ailleurs il avait mis la même pensée dans la bouche du grave Cotta l'académicien : « Afin, lui fait-il dire, d'éloigner de moi toute accusation odieuse, je vais reproduire les opinions des philosophes *sur la nature des dieux;* c'est à ce spectacle qu'on doit faire assister ensemble tous ceux qui croient pouvoir décider parmi ces opinions des philosophes quelle est la vraie; et si l'on me montre ou que les philosophes sont tous d'accord, ou qu'il s'en trouve un seul parmi eux qui ait découvert la vérité sur ce grave sujet, je n'hésiterai pas un instant à passer condamnation sur l'Académie, et à l'appeler, comme vous l'appelez vous-même, insolente et absurde; *Sed jam, ut omni me invidia liberem, ponam in medio sententias philosophorum de natura deorum. Quo quidem loco convocandi omnes videntur, qui, quæ sit earum vera, judicent. Tum demum mihi procax Academia videbitur, si aut consen-*

serint omnes, aut erit inventus aliquis, qui, quid verum sit, invenerit. »

En revenant aux livres *Académiques*, Cicéron y fait sentir avec force la variété, l'ineptie, l'absurdité des opinions des philosophes sur Dieu, et l'impossibilité où est la raison de parvenir à la certitude et à l'uniformité des croyances par la raison. Après avoir rappelé les opinions extravagantes et contradictoires de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaxagore, de Xénophane, de Parménide, d'Empédocle, d'Héraclite et de Mélisse, sur l'origine des choses (voyez Conférence Ire, § 12), voilà ce qu'il ajoute à Lucullle, soutenant le système de Zénon sur la puissance de la raison, pour établir le dogme (*decretum*) de l'existence de Dieu et de la formation du monde : « Platon, dit-il, croit que le monde a été de toute éternité créé par Dieu d'une matière préexistante renfermant tout en elle-même. Les pythagoriciens affirment que le tout est né des nombres et des principes mathématiques. *Plato ex materia in se omnia recipiente, mundum esse factum censet a Deo sempiternum. Pythagorici ex numeris et mathematicarum initiis proficisci volunt omnia.* Parmi tant d'autorités différentes, je crois que votre sage, ne pouvant les suivre toutes, s'arrêtera à une seule. Le voilà donc, ce sage, qui, parmi tant et d'aussi grands hommes, en en choisissant un seul pour son maître, repousse et condamne, sans aucun droit, tous les autres : *Ex his eliget vester sapiens unum aliquem credo quem sequatur, cæteri tot ac tanti repudiati ab eo damnatique discedent.*

« Imaginons que ce sage parvient à se persuader, sur l'autorité de Zénon, que le soleil, la lune et toutes les étoiles sont des dieux. Je veux lui concéder que cette opinion est la vraie; seulement, je nie qu'il puisse jamais parvenir à comprendre et à s'assurer qu'elle est vraie. Car votre stoïcien n'aura pas encore achevé ce pénible apprentissage, que voici venir Aristote tombant sur lui et l'écrasant de tout le poids de l'or de son éloquence, en lui prouvant qu'il est fou : *Erit persuasum etiam solem, lunam, stellas omnes deos esse... Sint ista vera; comprehendi ea tamen et percipi nego. Cum enim stoïcus iste tuus syllabatim ita didicerit, veniet flumen orationis auræum fundens Aristoteles, qui eum desipere dicat.*

« Tu soutiens, ajoute-t-il d'un ton sacrilégement ironique, que

rien n'est possible sans Dieu. Mais voilà Straton de Lampsaque se présentant à toi de travers, et affirmant qu'il faut épargner à ce Dieu cette rude besogne de tout faire dans le monde. Car si les prêtres des dieux prennent leurs vacances, n'est-il pas juste qu'on donne les leurs aux dieux eux-mêmes? Et, partant de ce principe, Straton prouve qu'on n'a nullement besoin de Dieu pour s'expliquer la construction du monde, qu'on s'explique très-bien en admettant que tout ce qui existe a été produit par la nature. Ce n'est pas dire qu'il admette non plus que le tout a été formé par les atomes rudes, polis et crochus; il fait de cette hypothèse la justice qu'elle mérite, en l'appelant *un rêve de Démocrite*. Quant à lui, Straton, tout ce qui est et se fait n'est et ne se fait que par les mouvements divers et par les poids équilibrés de la nature. De cette manière, ce brave homme, tout en affranchissant Dieu de tout labeur dans la formation et la conservation du monde, m'a délivré *moi-même de toute crainte de Dieu*. Car tant qu'on croit que Dieu prend soin de l'homme, il est impossible à l'homme de ne pas trembler jour et nuit, de ne pas avoir horreur de Dieu; et si quelque chose arrive à l'homme de sinistre, il lui est également impossible de ne pas croire l'avoir mérité comme châtiment de ses fautes. Il est vrai que je n'adhère pas plus à l'avis de Straton qu'au tien. Ce que j'affirme, c'est que tantôt c'est ton avis, tantôt c'est l'avis de Straton qui me paraît plus probable, et que j'en suis là; *Negas sine Deo posse quidquiam. Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato qui dat isti Deo immunitatem. Cum sacerdotes deorum vacationem habeant, quanto est æquius habere illos deos? Negat se opera deorum uti ad fabricandum mundum; quæcumque sint, omnia docet esse effecta natura. Nec ut ille qui asperis et levibus et hamatis concinnatisque corporibus concreta hæc esse dicat : somnia censet hæc esse Democriti. Ipse quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet et ponderibus et motibus : sic ille et Deum opere magno liberat, et me timore. Quis enim potest, cum existimet a Deo se curari, nonne et dies et noctes divinum nomen horrere? Et si quid adversi acciderit, extimescere ne id jure evenerit. Nec Stratonis tamen assentior, nec vero tibi. Modo hoc, modo illud probabilius videtur.* »

Quant à l'opinion de Cicéron touchant l'origine du monde,

Lactance remarque que Cicéron ne s'obstinait à nier que c'est l'œuvre de Dieu, et ne défiait les philosophes à lui dire comment Dieu s'y serait pris, que parce qu'il savait bien que personne ne pouvait, hors de la lumière de la révélation, lui donner là-dessus une réponse catégorique : *Quia confidebat neminem id dicere posse* (*Institut.*, lib. II, c. 9).

Veut-on savoir l'opinion de Cicéron sur l'origine du monde? On n'a qu'à lire le passage suivant, qu'il a mis dans la bouche de Varron, le plus savant des Romains, en le lui faisant approuver et l'approuvant lui-même : « Des qualités existent dans la nature, dont quelques-unes sont des premiers principes, et d'autres des effets de ces principes. Les premiers principes sont simples et de la même nature; mais les choses qui en sortent sont variées et multiformes. Les premiers principes sont l'air, le feu, l'eau et la terre; et c'est de ces éléments que *tous les êtres animés* et tout ce qui sort de la terre ont eu leur origine et leur existence. De ces quatre principes, c'est l'air seulement et le feu qui ont la force de mouvoir et par cela même de former les choses; quant à l'eau et à la terre, elles n'ont que la capacité de recevoir, et je dirais presque de pâtir. On peut ajouter à ceux-ci un cinquième principe qu'Aristote a imaginé, tout à fait différent des autres dont je viens de parler, et qui est l'élément propre des étoiles et des âmes de chaque homme; *Earum igitur qualitatum sunt aliæ principes, aliæ, ex iis ortæ. Principes sunt unius modi et simplices. Ex iis autem ortæ variæ sunt et quasi multiformes. Itaque aer quoque ignis, et aqua, et terra, prima sunt. Ex iis autem ortæ animantium formæ earumque rerum, quæ gignuntur e terra; e quibus aer et ignis movendi vim habent et efficiendi : reliquæ partes accipiendi et quasi patiendi : aquam dico et terram. Quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare, eorumque quatuor, quæ supra dixi, dissimile Aristoteles quiddam esse rebatur.* »

Or ces passages sont bien explicites; il n'y a pas moyen de s'y tromper. Pour Cicéron il était donc clair qu'on ne savait rien, qu'on ne pouvait rien savoir de certain sur Dieu, et que les probabilités étaient d'un égal poids en faveur de l'existence et de la non-existence de Dieu. Mais une pareille opinion sur Dieu,

vague, incertaine, purement philosophique, spéculative, intellectuelle, et par cela même indifférente, et dénuée de toute importance comme toutes les autres opinions des philosophes, une telle opinion, dis-je, n'était pas une *croyance* se reflétant sur le cœur pour lui commander le culte et l'amour de Dieu, et moins encore sur la vie, pour lui prescrire, comme règle de conduite, la volonté, la raison, la loi de Dieu.

Cicéron n'était donc au fond et tout bonnement qu'un athée véritable, un athée pratique; et quant à l'origine du monde, il paraît même avoir déserté la doctrine du DUALISME de Platon; il n'a pas même laissé à Dieu l'honneur d'avoir arrangé le monde d'une matière préexistante, et il était tout à fait atomiste. Il parlait souvent de Dieu au peuple; mais c'était pour se conformer à sa maxime que Lactance nous a conservée : QU'IL FALLAIT CROIRE EN PHILOSOPHE ET VIVRE EN HOMME POLITIQUE; *Sentiendum philosophice, vivendum politice;* et, comme nous l'avons prouvé dans notre première Conférence, § 17 (t. I, p. 91), au crime de l'athéisme il ajoutait celui de l'hypocrisie.

Or, c'était à peu près la manière d'opiner de tous les anciens philosophes, et même, comme on va le voir, de tous les philosophes modernes qui ont suivi la même route. Ainsi Cicéron était le vrai type de la raison philosophique ancienne; et la raison philosophique ancienne a été le type véritable de toute raison philosophique prétendant marcher toute seule, et dédaignant la lumière de la foi et de la révélation de Dieu!

§ IV. *Le Dieu corporel et l'âme du monde des stoïciens n'étaient que l'athéisme.*

« Mais Cicéron, dira-t-on, était de la secte académique, qui doutait de tout; il n'est donc pas étonnant qu'il ait aussi douté de l'existence de Dieu. Mais il n'en était pas de même de la secte stoïque et de ses adeptes, qui tous admettaient Dieu. » Oui, la secte des stoïciens admettait Dieu, et même plusieurs dieux, en parole; mais, dans le fait, elle était à peu près autant et même plus platement athée que la secte d'Épicure; car toutes ses doctrines sur Dieu étaient destructives de la vraie idée de Dieu. On vient de voir plus haut (pag. 15, note 2) que,

pour les stoïciens, Dieu avait un corps tout à fait semblable à celui de l'homme. Platon avait admis que le corps de Dieu n'était qu'un globe, *conglobata figura ;* parce que, selon Platon, la figure ronde est la plus parfaite, et on doit admettre en Dieu la plus parfaite de toutes les figures (voyez tom. I, Conférence 1re, § 13, pag. 66). Mais les stoïciens, ne se contentant pas de cette raison, soutenaient et prouvaient que Dieu n'avait et ne pouvait avoir qu'un corps formé des mêmes parties que celui de l'homme, le corps humain étant le plus parfait de tous les corps. Or, faire de Dieu un être spirituel renfermé dans un corps, c'était le détruire, c'était le nier. Ainsi les stoïciens n'admettaient au fond que des êtres différents, plus ou moins grands et parfaits, mais tous corporels; des corps informés par l'esprit : au lieu que les épicuriens n'admettaient que des corps sans esprit. Mais quant à une nature toute spirituelle et parfaite, quant au Dieu suprême, auteur et maître du monde et distinct du monde, les stoïciens ne le connaissaient pas; en sorte que, par rapport au vrai Dieu, ils n'étaient que des athées; car tout ce à quoi ils donnaient le nom de Dieu n'était rien moins que Dieu.

Ils admettaient aussi l'*âme du monde*. Or voici ce qu'était cette âme du monde pour les stoïciens : « Zénon, d'après Balbus son écolier, que Cicéron met en scène, Zénon affirme que la nature du monde, réunissant et contenant tout en elle-même, non-seulement est artificieuse, mais qu'elle est encore l'artisan suprême qui dispose tout, qui pourvoit à tout de la manière la plus utile, la plus propre et la plus opportune; et que, comme toutes les autres natures inférieures sont engendrées, croissent et subsistent en vertu de leurs propres semences, de leurs germes particuliers, de même la nature du monde a d'elle-même et en elle-même la raison de tous ses mouvements, et qu'elle distribue tous ses efforts, tous ses instincts, que les Grecs appellent *ormas*, et toutes ses actions qui y sont conformes, comme nous autres hommes, qui nous mouvons parce que nous avons l'esprit et le sens, nous disposons de nos efforts, de nos instincts et de nos actions. Telle est, pour Zénon, l'âme du monde, qu'on peut, par conséquent, appeler à juste raison la *prudence* ou la providence (les Grecs l'appellent la *pronoia*); et c'est cette âme du monde qui pourvoit particulièrement à ces

deux choses, et en fait la principale de ses occupations : d'abord, que le monde ait tout ce qui lui est nécessaire pour subsister toujours; et en second lieu, que rien ne lui manque sous aucun rapport, et particulièrement pour maintenir toujours son exquise beauté et tous les ornements qui l'accompagnent : *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Atque ut ceteræ naturæ suis seminibus quæque gignuntur, augescunt, continentur, sic natura mundi omnes motus habet voluntarios, conatusque et appetitiones, quas* ὁρμὰς *Græci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmetipsi, qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia, vel providentia appellari recte possit* (*Græce enim* πρόνοια *dicitur*), *hæc potissimum providet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnes ornatus* (*De Nat. Deor.*). »

D'après ces mots on pourrait croire que, pour les stoïciens, l'âme du monde était quelque chose de spirituel et d'intelligent. Mais pas du tout, elle n'était que tout simplement de la *matière ;* car voici comment Zénon définissait la nature :

« Pour Zénon, dit toujours Balbus, la nature, c'est un *feu artificieux* qui progresse toujours dans la voie de la génération. Car, pour Zénon, créer et engendrer est principalement le propre de l'art ; et puisque nous autres hommes ne faisons que cela dans les ouvrages de nos arts, à plus forte raison on doit admettre que la nature, ou bien le *feu artificieux,* fait cela même et avec un artifice plus exquis, lui qui est le maître de tous les autres arts. Ainsi toute la nature est artificieuse, puisqu'elle a une voie, une règle qu'elle suit toujours; *Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat, ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione*

omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et semitam, quam sequatur.

« Le monde, ajoutait encore Zénon, est le semeur, le cultivateur, je dirais presque le père, le nourrisseur, l'éducateur de toutes les choses que la nature administre; et il alimente et maintient ces mêmes choses, comme si elles étaient ses membres et ses parties ; *Omnium autem rerum, quæ natura administrantur, seminator, et sator, et parens, ut ita dicam, atque educator et altor est mundus : omniaque, sicut membra et partes suas, nutricatur et continet.* »

Or, est-il possible de rien comprendre de clair, de précis à une pareille doctrine? Est-il possible d'y voir la moindre idée d'un Dieu même corporel? C'était cependant la doctrine des stoïciens sur l'âme du monde; d'où il est triste de reconnaître qu'on se trompe, en croyant que les stoïciens admettaient la *Providence*, parce qu'ils en avaient conservé le mot (*pronoia*). Pour ces philosophes, résumant les croyances de tous les philosophes qui n'étaient pas tout à fait athées, la Providence de la nature n'était que la nature elle-même, ou l'âme du monde, ou le monde Dieu lui-même; en sorte que cette doctrine même de la Providence, telle que la raison philosophique l'avait rêvee, n'était tout bonnement que l'ATHÉISME ou le PANTHÉISME, ou du moins y prêtait un nouvel appui.

§ V. *La doctrine du monde Dieu des stoïciens renfermait-elle aussi l'athéisme?*

Mais ce n'étaient pas les seules doctrines destructives de la vraie idée de Dieu que professaient les stoïciens. Ils admettaient aussi la hideuse doctrine, qu'ils avaient empruntée aux pythagoriciens : que le monde est Dieu, et que toutes les parties du monde sont des dieux aussi; doctrine qui exclut tout à fait la notion du Dieu véritable.

« Écoutons, dit Balbus le *stoïcien* chez Cicéron, écoutons Platon d'abord, le dieu des philosophes. Il y a deux espèces de mouvement, l'une propre et spontanée, l'autre extérleure. Or, il n'y a pas de doute que c'est plus divin de se mouvoir soi-même que d'être mû par une force étrangère. Le mouvement spontané

et intérieur est le propre des esprits; c'est donc des esprits qu'a commencé tout mouvement. Or, tout mouvement du monde provenant de sa chaleur, et cette chaleur étant spontanée, elle n'est qu'esprit; par conséquent, il est certain que le monde est animé. *Audiamus enim Platonem, quasi quendam deum philosophorum : cui duo placet esse motus, unum suum, alterum externum : esse autem divinius, quod ipsum ex se sua sponte moveatur quam quod pulsu agitetur alieno. Hunc autem motum in solis animis esse ponit, ab hisque principium motus esse ductum putat. Quapropter, quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu, sed sua sponte movetur : animus sit necesse est. Ex quo efficitur, animantem esse mundum.*

« De cette doctrine de Platon, dit encore Balbus, on peut comprendre facilement que le monde a l'intelligence, et qu'il est la nature la plus parfaite. Car comme toute partie de notre corps est moins parfaite et moins grande que ne l'est l'homme tout entier, de même chaque partie du monde est moins parfaite que le monde tout entier. Les choses étant ainsi, on ne peut pas nier que le monde est *sapient;* car s'il n'était pas *sapient,* si l'on pouvait refuser au monde la raison et l'intelligence qu'a l'homme, qui, au fond, n'est qu'une partie du monde, il s'ensuivrait que la partie est plus noble et plus parfaite que le tout, ce qui est absurde; *Atque ex hoc quoque intelligi poterit, in eo inesse intelligentiam, quod certe est mundus melior quam ulla natura. Ut enim nulla pars corporis nostri est, quæ non sit minor quam nosmetipsi sumus : sic mundum universum pluris esse necesse est quam partem aliquam universi. Quod si ita est, sapiens sit mundus necesse est; nam ni ita esset, hominem, qui est mundi pars, quoniam rationis est particeps, pluris esse quam mundum omnem oporteret.*

« Et en effet, d'après le sens intime, la notion la plus générale et la plus certaine qu'on a de Dieu, est que Dieu est esprit d'abord, et qu'en même temps Dieu est l'être le plus noble et le plus parfait qui existe dans toute la nature. Or, rien n'est plus conforme à cette notion, à ce sentiment qu'on a universellement de Dieu, que de penser que le monde est Dieu, puisqu'il a l'esprit qui l'anime, et qu'il est ce qu'on peut imaginer de plus noble et de plus parfait; *Cum talem esse Deum certa notione animi præ-*

sentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit præstantius : ad hanc propensionem nationemque nostram nihil video quod potius accommodem, quam ut primum hunc ipsum mundum, qua nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem.

« Mais cette divinité parfaite, une fois admise et reconnue pour le monde entier, il faut aussi l'admettre et la reconnaître pour les étoiles, qui sont formées de la partie la plus noble et la plus pure de l'air, qui n'ont pas de mélange d'une autre nature, et qui sont toutes ardentes et resplendissantes. Rien n'est donc plus raisonnable que d'admettre que les étoiles aussi sont des êtres animés, dotés de sens et d'intelligence; *Atque hac mundi divinitate perfecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas : quæ ex nobilissima purissimaque ætheris parte gignuntur; neque ulla præterea sunt admixta natura, totaque sunt calida atque perlucida : ut ea quoque rectissime et animantia esse, et sentire atque intelligere dicantur.*

« Quant au soleil, cela ne saurait être douteux; car sa chaleur est tout à fait semblable à la chaleur de tous les corps animés; le soleil est donc un être animé tout aussi bien que le reste des astres formés dans l'ardeur céleste, qu'on appelle l'air ou le ciel; *Quare cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium : solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quæ oriantur in ardore cœlesti, qui æther vel cœlum nominatur.*

« Remarquez aussi que certains animaux naissent dans la terre, d'autres dans l'air, et d'autres dans l'eau. Or, cela étant ainsi, il parut absurde à Aristote de penser qu'aucun être animé ne s'engendre pas dans la partie de l'univers la plus apte de toutes à la génération des êtres animés. Or, les étoiles occupent la place aérienne la plus subtile de toutes, toujours en mouvement et toujours vigoureuses. Il est donc de toute nécessité d'admettre que particulièrement dans cette place s'engendre un être animé, et que cet être animé a l'esprit le plus vaillant et le mouvement le plus rapide. Puis donc que les astres sont engendrés dans l'air, rien n'est plus conforme à la raison que de croire que les astres ont du sens et de l'intelligence, et que par cela même on doit les PLACER, EUX AUSSI, AU NOMBRE DES DIEUX; *Cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in*

aqua, in aere aliorum : absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte, quæ sit ad gignenda animalia aptissima, animal gigni nullum putare. Sidera autem æthereum locum obtinent : qui quoniam tenuissimus est, et semper agitatur et viget : necesse est, quod animal in eo gignatur, id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. Quare cum in æthere astra gignatur, consentaneum est, in iis sensum inesse et intelligentiam; ex quo efficitur, in deorum numero astra esse ducenda.

Mais voici un autre argument en faveur de la même thèse : « Tout être est d'autant plus raisonnable qu'il est meilleur, le degré de la raison de tout être étant en proportion de l'excellenee de sa nature. Or, rien n'est plus excellent que le monde; il est done l'être qui a le plus de raison. On peut, en argumentant toujours de la même manière, eonclure aussi que le monde est *sapient*, heureux, éternel, puisque la *sapience*, le bonheur, l'éternité sont des conditions plus parfaites que ee qui leur est contraire; et qu'elles doivent done se trouver dans l'être le plus parfait qui existe, dans le monde, et que par cela même LE MONDE EST DIEU; *Quod ratione utitur, id melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. Similiter effici potest, sapientem esse mundum : similiter, beatum : similiter, æternum. Omnia enim hæc meliora sunt quam ea, quæ sunt his carentia : nec mundo quidquam melius : ex quo efficitur, esse mundum Deum.*

« Qu'est-ce que nous voyons dans eertaines parties du monde (ear tout ee qui est dans le monde est une partie du monde)? Nous voyons qu'elles ont le sens et la raison. Or, e'est dans la partie du monde où réside la principauté du monde que la raison et le sens doivent se trouver à un degré plus intense et plus parfait. On doit done admettre de toute nécessité que eette nature qui renferme en elle-même et fait subsister toutes les choses, est aussi la plus excellente sous le rapport de la perfection de la raison; par conséquent, on doit aussi de toute nécessité admettre que le monde est *sapient*, QU'IL EST DIEU, et que toute la force du monde n'est que le résultat d'une puissanee tout à fait divine; *Videmus autem, in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse*

sensum et rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, hæc inesse necesse est, et acriora quidem atque majora. Quocirca sapientem esse mundum necesse est : naturamque eam, qua res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque Deum esse mundum, omnemque vim mundi natura divina contineri.

« Toute la force de cette argumentation résulte du degré d'intelligence qu'on reconnaît à la nature universelle. On reconnaît que cette nature préside à tout, et que rien ne l'empêche d'agir ni ne la contrarie. C'est donc dire que le monde est non-seulement intelligent, mais *sapient* aussi. Car rien n'est plus stupide que de dire que la nature, qui embrasse tout, qui renferme en elle-même tous les êtres parfaits, n'est pas la plus parfaite elle-même ; ou que la nature la plus parfaite ne possède pas au suprême degré la raison, le conseil et la *sapience*, car ce serait dire que la nature est l'être le plus parfait, et en même temps qu'elle ne l'est pas ; *Is autem est gradus, in quo rerum omnium natura ponitur : quæ quoniam talis est, ut præsit omnibus, et eam nulla res possit impedire, necesse est, intelligentem esse mundum, et quidem etiam sapientem. Quid autem est inscitius quam eam naturam, quæ omnes res sit complexa, non optimam dici : aut, cum sit optima, non primum animantem esse, deinde rationis et consilii compotem, postremo sapientem? Qui enim potest aliter esse optima ?*

« Rien n'est donc plus parfait que le monde ; et puisque la perfection est la vertu, il s'ensuit que la vertu est l'attribut propre du monde. Car ne voyons-nous pas que l'homme, dont la nature n'est pas parfaite, est cependant capable de vertu ? Si donc l'homme imparfait, et partie du monde, est vertueux, il faut d'autant plus admettre la vertu dans le monde, qui est le tout, et le tout parfait. Le monde est donc *sapient*, et par cela même IL EST DIEU. *Est autem nihil mundo perfectius : nihil virtute melius. Igitur mundi est propria virtus. Nec vero hominis natura perfecta est : et efficitur tamen in homine virtus. Quanto igitur in mundo facilius? Est ergo in eo virtus. Sapiens est igitur : et* PROPTEREA DEUS. »

Or, ce panthéisme grossier, ce *monde-Dieu*, principe et fin de lui-même, ayant la vertu et la sagesse, n'était-il pas l'exclusion formelle et nécessaire de l'existence du vrai Dieu ?

§ VI. *Examen de la précédente doctrine : c'était le panthéisme et l'athéisme que professait la majorité des philosophes. Comment la profession d'une pareille doctrine s'accorde avec les belles pages qu'ils nous ont laissées sur Dieu. Le peuple croyait en Dieu plus et mieux que les philosophes.*

Mais tâchons de mieux comprendre cette argumentation des stoïciens. D'abord c'était la doctrine réputée la plus raisonnable, la plus élégamment exposée et la plus universellement suivie; et cependant on vient de voir combien elle est grossière et absurde. On vient de voir aussi avec quelle assurance la raison philosophique du Portique, qui passait pour être la plus solide et la plus élevée, reconnaissait l'intelligence, la raison, la sagesse et même la vertu et la sainteté, en un mot la divinité, à des êtres tels que le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, êtres non-seulement matériels, inanimés, et, malgré leur étonnante grandeur, plus insensibles que le plus petit des insectes. Sous ce rapport donc la raison philosophique était autant et peut-être encore plus plate, plus rampante que la raison populaire.

En second lieu, toute cette argumentation repose sur les principes et l'autorité de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Zénon; et Cicéron lui-même y a adhéré, ayant dit à la fin de la dispute sur la *Nature des dieux :* « Pour moi, je déclare que l'opinion de Balbus me paraît la plus proche de la vérité: *Mihi quidem disputatio Balbi videretur ad veritatis similitudinem esse propensior*. Voilà donc les plus grands philosophes de l'antiquité admettant un Dieu et en même temps plusieurs dieux, tous humains, même tous corporels et tous matériels. Car on ne peut citer un seul de ces philosophes, sans en excepter Socrate lui-même, qui, tout en parlant d'*un Dieu*, n'ait reconnu et honoré des *dieux*. Tous les philosophes les plus théistes ont été, d'après saint Paul (*Rom.* I), au fond des idolâtres; et ceux d'entre eux qui se sont moqués des faux dieux se sont aussi moqués, avec un égal cynisme, du Dieu véritable.

En troisième lieu, en parcourant ces passages dans lesquels la raison philosophique ancienne s'est dévoilée aux yeux du monde dans toute sa difformité; pour les philosophes tantôt

tout le monde seul était Dieu, tantôt Dieu était avec le monde, dans le monde, comme l'âme du monde, et dont le monde n'était que le corps, et tous les êtres n'étaient que des modifications, des parties, des membres de ce même corps informé par cette grande âme. Ils étaient donc, tous ces philosophes, plus ou moins panthéistes ; et le panthéisme était au fond la vraie doctrine de la philosophie ancienne, qui n'eut pas le triste courage de nier ouvertement Dieu.

En quatrième lieu, ce Dieu âme du monde, mêlé à la matière comme à un grand corps, *Et magno se corpore miscet*, n'était que le synonyme de cette *énergie* inhérente à la matière éternelle, qui était l'unique et vrai Dieu des épicuriens. Ce panthéisme donc, si grossier, si obscur, si contradictoire des philosophes les plus distingués, n'était au fond qu'un athéisme déguisé, ou bien une doctrine menant tout droit à l'athéisme. Dans le premier livre des *Académiques* de Cicéron, Varron formule en ces termes la doctrine panthéistique ancienne, celle du Dieu âme du monde et monde lui-même : « L'air, le feu, l'eau et la terre sont les premiers éléments desquels sont nées les formes de tous les êtres animés et de tous les êtres inanimés qu'engendre la terre. Tous les êtres qui se trouvent dans le monde sont des parties du monde, conservées dans le monde *par le sens* de la nature. C'est dans la nature que réside la raison éternelle et parfaite ; c'est cette force de la nature que les stoïciens appellent l'âme du monde, l'âme esprit et sagesse parfaite; et c'est tout cela qui pour ces philosophes est Dieu ; *Aer, ignis, aqua et terra prima sunt; ex iis autem ortæ animantium formæ earumque rerum quæ gignuntur a terra. Partes mundi sunt omnia quæ insunt in eo quæ natura sentiendi teneantur, in qua ratio perfecta insit, quæ sit eadem sempiterna, quam isti animam esse dicunt mundi, eamdemque esse menten, sapientiamque perfectam, quam Deum appellant.* »

Or, en partant de cette théorie, qui était au fond la théorie de Platon et de tous les philosophes admettant Dieu, voici ce que l'épicurien Velléius disait au stoïcien Balbus, dans la dispute de Cicéron *sur les dieux :* « Votre école, Balbus, en suivant, je crois, l'opinion d'Héraclite, attribue l'origine de tous les êtres au feu, quoique cette école n'explique pas toujours

Héraclite de la même manière. C'est peut-être parce qu'il est si obscur, qu'il paraît avoir écrit avec l'intention arrêtée de ne pas se faire comprendre. Laissons-le donc de côté. Ce qui est certain, est que pour vous toute force est dans le feu, et en preuve de cela, vous remarquez que tout être animé, lorsque la chaleur lui manque, périt; et au contraire, tout ce qui est, tout ce qui a de la vigueur dans la nature, est chaud; *Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes : quem ipsum non omnes interpretantur uno modo. Qui quoniam, quid diceret, intelligi noluit, omittamus. Vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem. Itaque et animantes, cum calor defecerit, tum interire : et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat.* » Il est donc manifeste, disait aussi Velléius, que l'ordre et l'harmonie du monde ne subsiste, ne se maintient que par les forces de la nature, et non pas *par la vertu des dieux;* et que plus cette force de la nature est grande et spontanée, moins on doit l'attribuer à une raison divine; *Illa vero cohæret et permanet naturæ viribus non deorum... sed ea, quæ sua sponte major est eo minus divina ratione fieri existimanda est.* » C'est ainsi que l'école d'Épicure forçait la raison panthéiste à avaler l'athéisme, et c'est ainsi, en effet, que toutes les théories purement philosophiques des plus grands esprits de l'ancien monde, touchant Dieu et le monde, ont abouti à l'athéisme. Seulement, comme nous venons de le constater plus haut, d'après le témoignage de Cicéron (dixième conférence, § 18, note page 60), les philosophes se gardaient bien de se faire soupçonner d'athéisme, pour ne pas se créer des affaires avec les magistrats et le peuple.

Il est vrai que Platon et Cicéron en particulier ont dit de belles et sublimes choses sur Dieu. Mais, on ne peut le répéter assez, c'était dans des moments où, en ascétiques plutôt qu'en raisonneurs, ils ne faisaient que se livrer au sentiment inné, ineffaçable que l'âme humaine a de Dieu ; c'était dans des moments où, en théologiens plutôt qu'en philosophes, ils ne faisaient que développer le dogme fondamental et consolateur de l'existence de Dieu, cette croyance universelle et indestructible de l'humanité, toujours debout dans toute société, et qu'ils avaient, eux aussi, puisée dans la société. En sorte que

tout ce que, dans de pareils moments, ils ont dit de vrai sur Dieu, ce n'était pas, dit Lactance, le résultat de leurs recherches philosophiques, ce n'était pas la conquête de leur raison; mais c'était l'effet de la force divine de cette grande vérité maîtrisant tout, même les esprits les plus rebelles; de la lumière divine de cette même vérité, rayonnant partout et éclairant tout, même les cœurs les plus volontairement aveugles; *Non quod illi habuerint cognitam veritatem, sed quod veritatis ipsius tanta vis est ut nemo possit esse tam cæcus, qui non videat ingerentem se oculis divinam veritatem* (*Institut*, lib. I, c. 5). Nous avons vu que saint Augustin et Tertullien ont fait la même remarque (*Conférence première*, § 12).

Mais lorsque ces mêmes philosophes, en mettant de côté la foi en Dieu que leurs parents leur avaient inspirée, la connaissance de Dieu que la société leur avait apprise, les idées les plus justes de Dieu que, comme l'a dit saint Paul, la considération du monde leur avait révélées, et qui sautent aux yeux de tout homme contemplant le monde, ces mêmes philosophes ont voulu philosopher sur Dieu, s'appuyant seulement sur la vanité de leurs pensées, sur les conceptions de leur raison, *Evanuerunt in cogitationibus suis,* ils ont dit des choses vraiment pitoyables; loin de s'élever au-dessus des grossièretés du paganisme, ils sont tombés plus bas que le vulgaire lui-même; loin d'éclaircir le dogme de l'*unicité*, de l'immatérialité de Dieu, ils n'ont fait que l'obscurcir davantage, l'ébranler et le combattre; loin d'établir la vérité, ils n'ont répandu, accrédité que l'erreur; et tous leurs travaux, toutes leurs disputes, toutes leurs recherches touchant la première et la plus importante de toutes les vérités, l'existence de Dieu, n'ont abouti qu'à la négation de Dieu, et leur dualisme ou leur panthéisme n'a fini qu'à l'athéisme, que le peuple ne voulut jamais partager. Car, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut (p. 60), il punissait les athées, et ne fut jamais athée lui-même.

Le vulgaire même des nations païennes savait au moins à quoi s'en tenir par rapport à Dieu. Ainsi que le docte cardinal Gousset l'a dernièrement démontré (voir *Conférence première*, note A), le polythéisme n'a jamais été la croyance et le culte de plusieurs dieux également infinis, indépendants et éternels, mais la croyance et le culte d'un seul Dieu suprême, tout-puissant, in-

fini, éternel, indépendant et dominant tout, et gouvernant tout; et en même temps la croyance et le culte de plusieurs dieux subalternes. dépendants, dont le Dieu suprême se sert dans le gouvernement du monde. C'est là au moins le Dieu d'Homère et de Virgile; et il est remarquable que le Dieu des poëtes, malgré les fables qui le défigurent, approche plus du Dieu véritable que le Dieu des philosophes. Le vulgaire païen avait multiplié à l'infini ces dieux subalternes, et il avait fini par tout diviniser, même la brute, même le mal, même le vice, et tout cela avec l'approbation et sous le sauf-conduit de la philosophie; mais il ne confondit jamais ces dieux subalternes de sa création avec le Dieu unique, le Dieu suprême qui était toujours le même; au lieu que, en lisant les philosophes, il est impossible de se faire une idée juste de ce qu'était leur Dieu, pour ceux qui daignaient en admettre *un*. La théologie de ceux-ci n'était, comme on vient de le voir, qu'un amas d'idées confuses, de principes arbitraires, de raisonnements sophistiques, de conclusions absurdes. Jamais, sur aucun sujet, leur raison n'a eu des pensées plus vagues, plus inconstantes, plus contradictoires, plus incertaines, plus extravagantes, plus grossières et plus funestes. Qu'on se rappelle la doctrine de Chrysippe sur Dieu, qui, comme nous venons de le remarquer (§ 16, p. 47), résumait les différentes opinions de tous les philosophes touchant Dieu, et peut se traduire par ces mots : « Tout était Dieu pour les philosophes, excepté le Dieu véritable. » C'est particulièrement à cause de leur manière de philosopher sur Dieu, que Cicéron a appelé les philosophes DES RÊVEURS EN DÉLIRE : *exposui delirantium somnia;* et que Socrate lui-même, au temoignage de Xénophon, les appelait des enfants jouant à deviner les choses cachées, ou de vrais fous maniaques passant leur vie à délirer : *Istos omnes vaticinari ostendebat Socrates, nihilque omnino ab insanis et furiosis discrepare.*

§ VII. *Conclusion contre les rationalistes.*

Par le résumé que nous avons fait, dans notre première et notre troisième conférence, des opinions des philosophes anciens et modernes sur Dieu, par ce que nous en avons dit dans cette conférence et dans ses notes, et par ce que nous allons en dire

dans la conférence qui suit, il est prouvé, croyons-nous, que l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire des égarements de l'esprit humain voulant deviner, connaître Dieu, l'homme, le monde, par la seule raison. Il est impossible de tirer une conclusion différente de l'étude sérieuse de l'histoire de la philosophie.

On dit que cela est arrivé parce que les philosophes n'ont pas raisonné comme il faut, et qu'ils ont abusé de leur raison. Cela est vrai. Mais puisque l'histoire de la philosophie ne nous indique pas *un* philosophe qui ait raisonné comme il faut, et qui n'ait abusé de sa raison en raisonnant sur Dieu, n'est-il pas aisé de conclure de ce fait universel et constant, qu'il est presque impossible à la raison individuelle, prétendant marcher toute seule, de bien raisonner, et de ne pas abuser d'elle-même ? C'est l'opinion de saint Thomas, dans ce magnifique passage de la *Somme contre les Gentils*, par lequel il a établi la *nécessité de la révélation* pour arriver à connaître même cette partie des choses divines qui n'est pas au-dessus de la portée de la raison : *De rebus divinis ad quæ ratio pertingere potest.* Dans ce passage, que nous avons rapporté et commenté dans notre première conférence (§ 9), le Docteur angélique prouve que les égarements de la raison par rapport à la connaissance de Dieu, et son impuissance à saisir la vérité sur ce sujet sans mélange de quelque erreur, *sine miscela erroris*, tiennent, avant tout, moins au désordre de la volonté qu'à la faiblesse de l'entendement humain, qui est bien peu de chose lorsqu'il veut atteindre les choses divines : *Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens propter imbecillitatem intellectus humani.* Et, en marchant sur ces principes, saint Thomas démontre l'impossibilité où est la raison humaine d'arriver à la connaissance claire, pure, précise, certaine de Dieu, sans le secours de la foi : *Et ideo* OPORTUIT *ut ea per modum fidei traderentur.* Or, c'est de cette même impossibilité, dont l'Ange de l'école nous a donné la preuve rationnelle, que l'histoire de la philosophie fournit la preuve irrécusable, ou des faits. Puisque donc la raison d'accord avec l'expérience, et une expérience constante, universelle, de tous les temps et de tous les lieux, même de nos jours, constatent cette impossibilité, n'est-elle pas incroyable, incompréhensible, absurde, je dirais presque stu-

pide et *invérécondé,* cette prétention de certains *rationalistes :* que l'homme par sa raison seule, sans le moindre appui de la foi et des traditions, peut s'élever à la connaissance de Dieu, pure, certaine et parfaite? N'est-ce pas se révolter contre la raison, et mentir effrontément à l'histoire? N'est-ce pas s'aveugler volontairement, non-seulement sur ce qui s'est toujours passé jadis dans le monde, mais aussi sur ce qui s'y passe sous nos propres yeux ?... Et cependant c'est là ce que soutiennent des gens d'esprit, et même des hommes qui se disent des théologiens et des philosophes !...

SECONDE PARTIE.

ÉPICURÉISME DES ANCIENS PHILOSOPHES.

§ VIII. *La doctrine de l'*ÉTAT SAUVAGE, *conséquence nécessaire de la négation du dogme de la création de l'homme par Dieu. Cette même doctrine, cause nécessaire de l'épicuréisme spéculatif et pratique des anciens philosophes.*

On vient de voir (note de la conférence qui précède, page 82) que Dieu une fois admis comme ayant créé l'homme, il est de toute nécessité d'admettre aussi que le Créateur s'est, dès le commencement, révélé lui-même à sa créature, et lui a appris son origine, sa destinée et les moyens de l'atteindre, c'est-à-dire la religion et la loi qu'on appelle naturelles.

Mais, au contraire, ce dogme de l'origine divine de l'homme une fois méconnu ou nié, l'hypothèse de l'état *sauvage* ou *brutal*, comme état primitif et originaire de l'homme, cet enfantement monstrueux de la raison philosophique ancienne, que la raison philosophique moderne n'a pas eu honte d'exhumer et de professer tout haut, cette immense erreur, en opposition flagrante avec les lumières de la droite raison, avec les monuments de la tradition, avec la foi universelle et constante de l'humanité; cette horrible et abjecte hypothèse, dis-je, est la seule manière de s'expliquer l'homme et la société.

Il est vrai, comme on l'a vu aussi (Conférence 1re, § 5, notes,

t. Ier, pages 18 et 24), que les principaux philosophes, Platon et Cicéron en particulier, dans des moments d'intervalles lucides de leur raison, et lorsque, d'accord avec les poëtes, ils ne faisaient que traduire dans un langage élevé les croyances communes, eux aussi ont rendu un éclatant hommage à l'origine divine de l'homme et à sa parenté avec Dieu. Mais il est vrai aussi qu'en tant que philosophes, voulant tout deviner par leur raison, ils ont tous méconnu ou nié la création de l'homme par Dieu, et embrassé la doctrine de l'*état sauvage*. Et on a vu que les deux grandes sectes dans lesquelles s'étaient partagés les philosophes anciens, la secte des stoïciens et celle des épicuriens, au témoignage de Cicéron et d'Horace, professaient également la même doctrine.

D'après cette doctrine, l'homme étant éclos de la terre par le mouvement et l'énergie de la nature, tout comme les animaux et les plantes, c'est lui-même qui, après avoir inventé le langage, les idées, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, a formé sa raison, a imaginé les lois *Ne quis fur esset aut adulter*, comme s'exprime Horace, et a fondé la société.

Or, tout fait de l'homme pouvant être modifié et même détruit par l'homme, pour être façonné d'une manière nouvelle, il s'ensuit que les lois même naturelles, et la société dont elles sont le fondement, n'ont d'autre base, d'autre sanction que la volonté et même le caprice de l'homme.

Pour les peuples qui avaient conservé la foi dans l'origine divine de la loi, aussi bien que de l'homme, cette loi ayant son principe et son fondement hors de l'homme, dans la volonté et la révélation de Dieu, avait en Dieu même la force de sa sanction, aussi bien que la raison de son uniformité et le gage de sa stabilité. Et c'est encore à cause de cela que la loi naturelle, plus ou moins altérée, corrompue même par les passions de l'homme dans ses conséquences pratiques et dans son application, a été, comme saint Thomas l'a prouvé, toujours et partout la même par rapport à ses principes, et n'a jamais pu être entièrement effacée de l'esprit et du cœur des hommes (I, 2e q. 94, art. 4 et 6.)

Mais pour les philosophes, qui avaient déserté la croyance de l'intervention divine sur l'homme, la loi naturelle n'était que le fait et la création de l'homme ; aussi cette loi devint-elle une source intarissable de disputes, même par rapport à ses prin-

cipes; et, privée de tout fondement solide et de toute sanction divine, elle ne fut plus qu'un jeu variable de l'esprit, au lieu d'être une règle immuable de la vie humaine.

On sait que les philosophes ne purent jamais s'accorder sur la grande question du SOUVERAIN BIEN, de la fin immédiate et dernière de l'homme; et dès lors il n'est pas étonnant qu'ils ne se soient mieux entendus sur les lois, qui ne sont que les moyens d'atteindre cette fin. Car c'est la fin, dit Aristote, qui est la règle des moyens, *Finis est regula cæterarum*, qui les fait connaître et en réclame l'application. C'est pour cela qu'on vit les plus grands philosophes méconnaître les principes mêmes de la moralité la plus vulgaire, et les combattre; patronner les vices les plus honteux, et les pratiquer. (Voy. Conférence 1re, § 16, vol. I, page 82).

C'est ce qu'on va voir dans cette seconde partie de notre résumé sur la philosophie ancienne; c'est-à-dire que la morale spéculative et pratique des philosophes, ayant nié le dogme de la création, n'a été au fond que l'épicuréisme le plus sale et le plus dévergondé.

§ IX. *Morale de Cicéron. Le vice contre nature commun chez les philosophes. La morale des Stoïciens.*

Voici donc un petit échantillon de la morale que l'ancienne raison philosophique tira de la négation du dogme de la création. Cicéron, qui passe pour un des plus honnêtes hommes de l'antiquité, disait à Lucullus : « Est-ce qu'il y a beaucoup d'hommes beaux dans ce monde? Lorsque j'étais à Athènes, je me rappelle qu'à peine on en trouvait un seul dans ces nombreux troupeaux de jeunes gens qui servaient aux plaisirs. Je vois bien que ce qui dans cette affaire m'allait parfaitement, tu as l'air de le regarder comme un vice. Mais que veux-tu que je te dise? C'était comme ça. C'est un vice, s'il te plaît de l'appeler ainsi; mais l'exemple que nous en ont donné, les *concessions* que nous en ont faites les *philosophes anciens*, sont là pour nous encourager à *aimer* les jeunes gens et pour nous rendre agréables même les vices. Alcée se plaît à la lentille du visage de son valet. Cependant une lentille est une tache dans le corps, mais pour Alcée c'est un point lumineux. Q. Catulus, le

père de ce collègue et de cet ami commun qui est ici, aimait beaucoup Roscius, ton concitoyen; et c'est lui qui a fait ces vers en l'honneur de Roscius : « Je m'étais arrêté un instant pour « saluer peut-être l'aurore qui allait poindre, lorsque je vois « tout à coup, du côté gauche, Roscius se présenter devant « moi. Je ne puis pas dire l'impression qu'il me fit ; ce que je « puis dire, c'est (permettez, ô déités célestes, sans vous fâ- « cher, que je l'avoue franchement), ce que je puis dire est « que ce mortel me parut plus beau qu'un dieu lui-même; » *Quotus enim quisque formosus est? Athenis cum essem, e gregibus epheborum vix singuli reperiebantur. Video, quid arriseris. Sed tamen ita res se habet. Deinde nobis, qui, concedentibus philosophis antiquis, adolescentulis delectamur, etiam vitia sæpe jucunda sunt. Nevus in articulo pueri delectat Alcæum. At est corporis macula nevus. Illi tamen hoc lumen videbatur. Q. Catulus, hujus collegæ et familiaris nostri pater, dilexit municipem tuum Roscium : in quem etiam illud est ejus :*

Constiteram, exorientem auroram forte salutans,
Cum subito e læva Roscius exoritur.
Pace mihi liceat, cœlestes, dicere vestra,
Mortalis visus pulchrior esse deo.

Voilà ce que le *bonhomme* de Cicéron n'a pas eu honte d'écrire; voilà ce que, avec un cynisme dégoûtant, il a avoué, comme le faisant lui-même sur l'exemple et la permission des *anciens philosophes* et de personnages tels que Catulus, réputés les plus moraux dans toute Rome. C'est, du reste, d'un ton ironique que Cicéron appelle ces relations *des vices*.

L'histoire reproche aussi d'autres horreurs au *bonhomme* de Cicéron ; on lui reproche d'avoir divorcé avec sa première femme qui lui avait été si dévouée, qui avait tant travaillé pour le faire rappeler de l'exil, et pour laquelle il affectait tant de tendresse, et cela pour épouser la sœur de Pompée par politique ; comme, plus tard, il renvoya aussi cette seconde femme pour en épouser une troisième très-riche, et s'en aider à payer ses dettes. On lui reproche aussi d'avoir fait tuer un grand nombre de prisonniers après la bataille qu'il gagna contre les Parthes, afin d'avoir le nombre juste d'ennemis tués que la loi

demandait pour accorder le triomphe. Du reste, Cicéron, comme on vient de le voir (Confér. X^e, § 18, p. 58, note), était le panégyriste et l'ami des épicuriens, et dès lors il n'est pas étonnant qu'il en ait suivi et pratiqué la morale.

Mais nous avons encore d'autres preuves que le vice contre nature était le vice commun à tous les philosophes. Le témoignage de Plutarque, qu'on va lire plus loin, ne laisse pas le moindre doute que cette infâme pratique fut approuvée et suivie même par les sages censés les plus honnêtes.

Cornélius Népos, dans la Vie d'Alcibiade (cap. II), nous dit : *Ineunte adolescentia, amatus est a multis*, MORE GRÆCORUM, *in eis* A SOCRATE... *namque Plato eum induxit commorantem* SE PERNOCTASSE CUM SOCRATE; *robustior factus non minus* MULTOS *adamavit*. Le même historien nous dit que, grâce à ces exemples des philosophes les plus célèbres, *Laudi in Græcia ducitur adolescentulis* QUAMPLURIMOS *habere amatores* (*Præf.*). On ne peut donner d'autre interprétation à ces passages de Virgile : *Formosum pastor Corydon* ARDEBAT *Alexim*, DELICIAS DOMINI... *O* CRUDELIS *Alexi, nil* NOSTRI MISEREBE; MORI *me denique cogis*, O FORMOSE PUER! TE CORYDON, *o Alexi! trahit sua quemque* VOLUPTAS. *Me tamen* URIT AMOR : *quis enim modus adsit* AMORI? (*Eclog.* II.) *Ipse Neæram dum fovet, ac ne* ME *sibi præferat ipsa veretur. Novimus et* QUI TE... DULCE *mihi* SOLUS *Amynthas.* (*Eclog.* III.)

Ainsi même le *chaste* Virgile est convaincu de ne pas avoir respecté en lui-même la dignité humaine. Quant aux relations de Socrate avec Alcibiade, dont parle Cornélius et Plutarque, personne n'a le droit d'en être étonné. Le *divin* Socrate, dont on a tant célébré la morale, la vie et la mort, était le même homme qui jurait par l'âme du chien et de l'oie; qui, en mourant, recommanda à ses amis d'accomplir un vœu qu'il avait fait, d'immoler un coq à Esculape; qui soutenait que les choses du ciel ne regardent pas les hommes de la terre; que la morale se passe des dieux; et qu'enfin, non pas les Pères de l'Église, mais Zénon le philosophe, appelait « le bouffon de la Grèce, » *Scurram Atticum*. Or, un tel homme, superstitieux en même temps et incrédule, se moquant de la religion et pratiquant l'idolâtrie, niant Dieu et adorant Esculape; un homme pro-

fessant de pareilles doctrines a bien pu pratiquer une pareille morale.

Il paraît que cet horrible excès était devenu une espèce d'amusement qu'on se donnait en public avec un devergondage affreux, et qu'on s'y livrait avec la même indifférence et le même attrait qu'aujourd'hui on goûte le dessert et boit le café après le dîner; car on lit de Pausanias ce qui suit : *Hic, puer,* STUPRUM *ab Attalo passus fuerat, qui eum ebrius postea tamquam vile scortum* LIBIDINI CONVIVARUM SUBJECIT. (Quint. CURT., lib. I, c. IV.)

On connaît ce couplet de M. de Saint-Évremond :

L'indulgente et sage nature
A formé l'âme de Ninon
De la volupté d'Épicure
Et de la vertu de Caton.

Mais on n'a pas fait attention que le poëte philosophe, en peignant dans ces vers, l'une des plus fameuses courtisanes du dix-septième siècle, a peint aussi au naturel la morale des anciens. Cette morale n'était au fond qu'un vernis de vertu, telle que *la vertu de Caton*, s'alliant trop bien avec tous les excès de la *doctrine voluptueuse d'Épicure*. Le vertueux et sévère Caton, à en croire Horace son panégyriste, indépendamment de ses autres amusements encore plus sales, ne puisait sa vertu que dans le vin; *Narratur et magni Catonis sæpe mero caluisse virtus*. C'est-à-dire que ce saint de la philosophie n'était tout bonnement qu'un ivrogne, dont les degrés de vertu se cotaient par le nombre des verres de falerne.

Le stoïcisme, dont on a fait tant d'éloges, n'était pas une discipline de vertus; c'était l'art d'affecter la vertu tout en se livrant aux vices les plus honteux; c'était l'art de vivre dans la volupté sans trop compromettre la réputation et la vie, ou de faire bonne chère en même temps et par les plaisirs sensuels et par les jouissances de l'orgueil. C'était l'art d'étouffer, d'éteindre tout instinct humain, tout sentiment naturel, pour y substituer une nature tout artificielle, et trahissant le moins possible les douleurs ou les satisfactions de l'âme par les traits du corps. Cette prétendue vertu s'alliait donc très-bien avec le libertinage le plus cynique, avec la crapule la plus dévergondée,

avec la plus sale avarice, avec l'ambition la plus effrénée, avec la cruauté la plus atroce. Témoin les vomitoires et ces milliers d'esclaves des deux sexes servant au plaisir du maître et de ses enfants, et qui se trouvaient dans les riches hôtels même des philosophes. Témoin le stoïcien Sénèque, ne songeant qu'à amasser des trésors par l'usure et par le vol. Témoin le *vertueux* Plutarque, faisant battre ses esclaves sous ses yeux, pour se donner le spectacle amusant de leurs plaies, de leurs convulsions et de leurs douleurs. Témoin le grand Caton lui-même, ordonnant à un de ses esclaves de se tuer en sa présence, pour voir comment il devait s'y prendre pour se tuer lui-même, et comment il serait tombé en se tuant.

Les anciens Romains avaient de la vraie vertu, ceux-là. Mais c'est parce que les traditions primitives sur l'unité de Dieu, sur la loi naturelle, sur l'indissolubilité du mariage, s'étaient conservées presque intactes chez eux comme chez les Germains. Dans tous les cas, tous ces grands hommes, qui donnaient au peuple les exemples de toutes les vertus morales, ne furent jamais philosophes. Mais depuis que, par la conquête de la Grèce, les doctrines et les mœurs des Grecs ayant fait irruption dans Rome, y ruinèrent successivement les croyances et les mœurs anciennes, la vertu n'y devint qu'un nom vain, même pour les philosophes. Ce mot n'exprima tout au plus que des efforts pour se donner une force toute matérielle, toute factice, pour maîtriser les mouvements du corps, et non pas une force morale pour dompter les passions de l'âme.

§ X. *Éloges qu'on a faits de cette morale de la philosophie païenne. Passage de Plutarque qui la confirme.*

Or, d'après de pareils aveux que les philosophes eux-mêmes nous ont faits de leur morale, ne faut-il pas avoir abjuré tout sentiment chrétien et même tout reste de pudeur, pour venir nous vanter la morale de Socrate et de Cicéron comme une morale *saine*, *pure*, pouvant former l'homme et le citoyen, et servir de *fondement à la morale de l'Évangile?* Cependant c'est cela qu'on a fait naguère sans craindre la reprobation publique, et même aux applaudissements d'un certain monde tout à fait philosophique.

Voici ce qu'on lit dans une feuille périodique qui, d'ailleurs, ne manque pas d'esprit, ni de cette dignité et de ce respect que des écrivains sérieux se doivent à eux-mêmes :

« Quelle est donc l'illusion de ces réformateurs, et quelle idée « se font-ils des livres qu'ils proscrivent et de ceux qu'ils re- « commandent? Veut-on dire que les grands écrivains de Rome « et de la Grèce aient enseigné des doctrines immorales, con- « traires à la doctrine évangélique ? Chacun pourrait répondre « que *Socrate et Zénon, Cicéron et Sénèque ont professé les « principes de la plus saine et de la plus pure morale.* Entre « cette morale, à laquelle on donne le nom de païenne, et la « morale chrétienne, entre la morale de Socrate et la morale « de l'Évangile, quelle est donc la différence essentielle et ca- « ractéristique?

« La morale de Socrate est la morale humaine par excel- « lence, la morale de ce monde et de cette vie ; la morale de « l'Évangile est la morale surhumaine, la morale de l'autre « monde et de l'autre vie. L'une a pour but la vertu *laïque*, « l'autre la perfection mystique ; l'une fait des hommes, l'autre « fait des saints. Or, est-il écrit que tous les hommes sont « vases de l'élection? Sommes-nous tous prédestinés à vivre en « odeur de sainteté? Non, c'est l'Évangile qui le dit : « Beau- « coup d'appelés, peu d'élus. » La conséquence à tirer de là, « c'est que l'*éducation commune a pour base nécessaire la « morale commune et naturelle*. Aux laïques, les devoirs et les « vertus laïques; aux *mystiques, les devoirs et les vertus mys- « tiques.*

« Voulons-nous dire pour cela que l'étude et la méditation « des Pères et des docteurs de la foi ne doivent pas faire partie « de l'éducation publique? Telle n'est pas notre pensée. Loin « de là, nous croyons que la morale épurée de l'Évangile est le « *couronnement et la sanction* de la morale naturelle. Les ver- « tus transcendantes qu'elle enseigne et qu'elle respire, la cha- « rité, la patience, la résignation, l'humilité, sont, en quelque « sorte, l'*idéal* et la fleur d'une vie chrétienne. Malheureuse- « ment cet idéal et cette fleur ne sont pas à la portée de tous. « Il faut avoir le *nécessaire* avant d'avoir le *superflu*, tout « précieux et désirable qu'il soit. Les vertus qui font l'homme, « les vertus qui sont le pain quotidien de cette vie, sont la con-

« dition première et le *fondement* des vertus plus difficiles et « plus escarpées, qui sont l'apanage du vrai chrétien et le fro- « ment des élus : *Aux forts le pain des forts* (JOURNAL DES « DÉBATS, 30 avril 1852). »

En vérité, en lisant ce passage, on se sentirait monter le rouge au front, si un sentiment de pitié ne prévalait pour la légèreté de celui qui a laissé tomber des assertions pareilles dans un journal où l'on aurait eu le droit de ne pas les trouver. Ce qui est certain, c'est que cet écrivain paraît ignorer également et la morale des philosophes et celle de l'Évangile.

D'accord avec cette remarque, on n'entendra pas sans intérêt le cri d'une noble indignation échappé à une âme profondément honnête parce qu'elle est profondément chrétienne, à la lecture des modernes apologistes de la morale des anciens philosophes : « Il ne faut pas nous y tromper, dit M. de « Champagny, les apologies bientôt ne manqueront pas plus « pour la politique de l'antiquité et pour ses mœurs que les pa- « négyriques ne manquent pour sa théologie ou son estétique. « Un des *plus tristes et des plus dépravés* écrivains de notre « temps, parmi ceux qui ont écrit autre chose que des romans, « a bien laissé tomber des paroles de louanges sur un Anti- « noüs ! Des vices que non-seulement la religion et la morale, « mais un reste d'honnêteté populaire, profondément enracinée « dans la population, du reste, corrompue de nos grandes vil- « les, repousse encore avec énergie et avec dégoût ; ces vices « commencent à trouver des apologistes chez les écrivains. En « effet, je n'ai pas besoin de le dire, mais il faut rappeler com- « bien ce désordre tenait immédiatement à ce système d'esté- « tique et de théologie charnelle qu'on nous vante. Socrate pas « plus que Platon, Virgile pas plus que Cicéron, pas un philo- « sophe, pas un sage, pas un grand homme n'y a échappé. Ils « s'en glorifient : Platon dans son *Banquet* en donne la théorie; « Sparte, Thèbes, presque tous les États les font entrer dans « leur politique ; et le naïf Plutarque, le bon Plutarque, l'hon- « nête Plutarque, comme il est convenu de l'appeler, écrivant « sur l'éducation des enfants, ajoute ces paroles qui font fré- « mir, et qui me semblent au-dessus de tout le reste : « Sur ce « qui me reste à dire, je suis fort embarrassé ; je suis comme « dans une balance qu'*un léger poids* fait pencher vers la

« droite ou vers la gauche. Quand je vois, en effet, des pères « de famille aussi durs, ne croyant qu'à eux-mêmes, qui « tiennent à injure de telles relations et *prétendent* en préser- « ver leurs enfants, alors je n'ose, en vérité, conseiller ce qu'ils « désapprouvent si fort; mais quand je vois, d'un autre côté, « SOCRATE, PLATON, XÉNOPHON, ESCHINE, CÉBÈS, et *tout le* « *chœur de ces sages* qui ont approuvé ces mœurs et n'en ont « pas moins conduit les jeunes gens à la sagesse, à la vie politi- « que, à la vertu, je deviens tout autre; *je cède* au désir d'i- « miter tant de grands hommes. » « Je demande pardon, ajoute « M. de Champagny, au lecteur de cette citation : il faut pour- « tant montrer quelquefois, dans sa nudité, ce honteux enivre- « ment de la nature humaine, qu'on prétend nous donner pour « le comble du génie et de la raison (CORRESPONDANT, 10 no- « vembre 1850, p. 133, 134). »

§ XI. *Remarques sur ce passage de Plutarque. Tableau que saint Paul a fait de la vie des anciens philosophes. Stupidité sacrilége de les louer sous le rapport de la morale.*

Le passage de Plutarque qu'on vient de lire donne lieu à deux remarques : la première est que, de l'aveu même de Plutarque, le désordre en question, que Socrate, Platon, Xénophon et Plutarque lui-même justifiaient par leurs doctrines et autorisaient par leur conduite comme une chose tout à fait permise ou indifférente, était *fort désapprouvé*, était regardé avec horreur et dégoût par les *pères de famille*, qui voulaient à tout prix en préserver leurs enfants, comme d'*une injure*, d'une tache, d'une honte qu'il aurait laissée dans leur vie. Voici donc une nouvelle preuve que le peuple, jusqu'au temps même de Plutarque, avait, mieux que les philosophes, conservé les instincts de la pudeur et les idées et les sentiments de la loi naturelle; et que la destruction entière de ces instincts, de ces sentiments et de ces idées n'a été que l'œuvre infernale du libertinage philosophique : tout comme il est prouvé aussi que le peuple avait, mieux que les philosophes, conservé les notions des plus importantes vérités, des vérités primitives, propagées et perpétuées par la tradition, et que c'est le philosophisme qui a travaillé à démolir ces mêmes vérités dans l'esprit des masses, en leur prêchant

l'athéisme, le matérialisme et le scepticisme, ou le doute universel et absolu de toute vérité.

La seconde remarque à laquelle donne lieu la même citation de Plutarque, est que, d'après cet étrange moraliste, la philosophie, tout en poussant la jeunesse, par les théories et les exemples des plus grands hommes, aux excès contre la nature les plus sales et les plus honteux, n'en prétendait pas moins être la vraie maîtresse de la vie, amenant les hommes à la *sagesse* et à la *vertu*. D'où il est facile de conclure, comme nous l'avons fait dans notre première conférence (§ 16), que les noms *vertu* et *sagesse* étaient bien élastiques chez les anciens philosophes, puisque cette *vertu* et cette *sagesse* tolérait, dans ceux qui en faisaient profession, tous les vices, et que ce n'était qu'une *sagesse* et une *vertu* purement de parade, démentie par la conduite de la vie entière.

Je le répète encore, car on ne peut assez le répéter en y regardant de près, la sagesse et la vertu philosophique n'étaient autre chose que l'art de se livrer à toute espèce de désordre, mais de manière à ne pas trop user la vie, et à éviter la réprobation publique ou la vengeance des lois; c'est-à-dire l'art d'être vicieux impunément et le plus longtemps possible, et en sauvant les apparences. C'était le commentaire pratique de cette maxime de Cicéron, destructive de toute morale : « Il faut « penser en philosophe et vivre en politique : *Sentiendum phi-« losophice, vivendum politice.* » (Voyez Conférence 1re, § 16.)

C'est cette même prétendue sagesse, cette vertu très-équivoque des anciens philosophes, que nos philosophes modernes nous vantent sous le nom de morale *de Socrate, de Platon et de Cicéron*, et qu'ils appellent *morale laïque, morale de la vie présente*, la seule nécessaire aux *hommes*, la morale de l'Évangile ne l'étant qu'aux *ascétiques* et aux *élus*. A moins donc qu'on ne veuille penser, pour les excuser, qu'ils ne se rendent pas assez compte de ce qu'ils disent, il est impossible de ne pas reconnaître que la morale, qu'ils ont sans cesse à leur bouche et sous leur plume, n'est au fond qu'une morale qui détruit toute morale : tout comme la religion qu'ils prêchent n'est qu'une religion qui se passe de toute religion; en un mot, que la morale philosophique qu'on veut substituer à la morale chrétienne n'est que le vice : tout comme la religion philosophique

qu'ils veulent substituer au christianisme n'est tout simplement que l'incrédulité. Tout cela n'est plus douteux aujourd'hui, après les écrits de Proudhon ; nous savons au moins à quoi nous en tenir sur la morale et la religion de certains écrivains philosophes, qu'on appelle aussi du progrès.

Quant à ceux qui n'ont pas tout à fait abjuré le christianisme, s'ils veulent savoir d'une manière certaine, infaillible, ce qu'était la morale des anciens philosophes, ils n'ont qu'à lire l'horrible tableau que l'apôtre saint Paul en a fait de main de maître. O admirateurs stupides, ô panégyristes sacriléges de la morale philosophique païenne, lisez donc ce passage éloquant du grand apôtre, et rougissez de voir par là qu'en parlant comme vous le faites, vous vous montrez également ignorants du christianisme et de la philosophie ! « *Propterea tradidit* « *illos Deus* in passiones ignominiæ. Nam fœminæ eorum im- « mutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra « naturam. SIMILITER AUTEM et MASCULI, *relicto naturali* « *usu* fœminæ, exarserunt in desideriis suis IN INVICEM, « masculi IN MASCULOS TURPITUDINES OPERANTES et merce- « dem, quam oportuit, erroris sui in semetipsis recipientes. « Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit illos « Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt, « REPLETOS OMNI INIQUITATE, malitia, fornicatione, avaritia, « nequitia; plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, maligni- « tate ; susurrones, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, « elatos, *inventores malorum,* parentibus nos obedientes, insi- « pientes, incompositos, sine affectione, absque fœdere, sine « misericordia. Qui cum justitiam Dei cognovissent, non intellexe- « runt quoniam qui talia agunt digni sunt morte, et non solum « qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. (*Rom.*, I, « 24-32.) »

Je n'accuse pas ces malheureux. Je sais bien que si j'étais né à cette triste époque, au milieu de ces nations corrompues tout autant par la philosophie que par l'idolâtrie, j'aurais peut-être fait pis qu'eux ou au moins comme eux. Ce que j'accuse est l'outrecuidance, le dévergondage sacrilége et stupide de ceux qui s'extasient devant une telle morale des anciens philosophes ; qui s'obstinent à l'appeler vertueuse, en mentant à l'histoire et à eux-mêmes, et qui prétendent la substituer à la morale de

l'Évangile pour former de bons citoyens, et un état social solide et parfait.

En attendant, ces saletés, ces monstruosités, ces horreurs n'ont rien d'étonnant pour des hommes méconnaissant ou niant le dogme de la création de l'homme. Car si Dieu n'a pas créé l'homme, il est rigoureusement nécessaire d'admettre, comme on vient de le voir (Conférence précédente, § 20, pag. 65), que Dieu n'a pu lui octroyer des lois. Dès lors, la loi naturelle, invention et œuvre de l'homme, ne peut dépendre que de l'arbitre et de la volonté de l'homme, et ne peut l'obliger qu'en tant qu'il plaît à l'homme de s'y soumettre. Toute idée de moralité absolue disparaît, et l'utilité est l'unique mesure du juste et de l'honnête. En effet, l'utilité civile, domestique et individuelle, est la base de tous les traités moraux que les philosophes païens nous ont laissés, et de toutes les législations païennes qui se sont formées sur ces traités. L'usage des femmes, le divorce, la polygamie, et tout ce qui se rapporte aux mœurs dans ces traités, n'est qu'une affaire de convenance, de police et de propriété.

On y établit qu'il faut vivre d'une manière conforme à la nature, obéir à la nature. Mais, en dehors de la révélation, on peut soupçonner la chute de l'homme, on ne peut pas s'en former une idée claire et distincte ; et dès lors il n'est pas facile de distinguer exactement les penchants légitimes et vrais, naturels à l'homme ou conformes à sa nature primitive et parfaite, des penchants désordonnés ou contre nature, résultat funeste de sa chute, et propres à sa nature dégénérée. C'est encore pour cela que la philosophie a autorisé les relations les plus infâmes et contre nature, dont le peuple avait horreur, comme des choses indifférentes ou conformes à la nature.

Mais en admettant même que la raison, éclairée par la conscience, soutenue par les croyances universelles, ait pu distinguer les tendances contre nature des tendances légitimes de la nature, la philosophie, niant la création, n'aurait pas été plus avancée en fait de moralité. Que serait en effet cette nature, et quelles obligations morales peut-elle imposer, si elle est formée en dehors du Dieu créateur et maître de la nature? Qu'on tourne donc la thèse comme on veut et autant qu'on veut, on ne peut établir aucune règle de morale uniforme, stable et obligatoire pour la conscience de l'homme,

en dehors du dogme de l'origine divine de l'homme; et tous les vices et tous les crimes deviendront des pratiques légitimes et indifférentes pour toute philosophie niant le dogme de la création.

Les modernes ont arrangé d'une autre manière le principe de la loi morale, en dehors d'un Dieu législateur. « Le bien, « dit M. Jouffroy, le véritable bien, le bien en soi, le bien *ab-* « *solu*, c'est la réalisation de la loi *absolue* de la création, c'est « l'ordre universel... Le bien de chaque être est un fragment « du bien *absolu;* c'est à ce titre que le bien de chaque être est « un bien : c'est de là que lui vient ce caractère; et si le bien « *absolu* est respectable et sacré pour la raison, le bien de « chaque être, l'accomplissement de la destinée de chaque « être, deviennent également sacrés et respectables pour elle...

« Dès que l'idée de l'ordre a été conçue par notre raison, il y « a entre notre raison et cette idée une *sympathie* si profonde, « si vraie, si immédiate, qu'elle se prosterne devant cette idée, « qu'elle la reconnaît sacrée et *obligatoire* pour elle, qu'elle « l'adore comme sa *légitime souveraine*, et s'y soumet comme « à sa *loi naturelle et éternelle.* Violer l'ordre, c'est une indi- « gnité aux yeux de la raison; *réaliser l'ordre,* cela, autant « qu'il est donné à notre faiblesse, cela est *bien*, cela, est « *beau.* Un nouveau motif d'agir est apparu, une nouvelle « règle, *véritablement règle*, une nouvelle loi, *véritablement* « *loi*, un motif, une règle, une loi qui se légitime par elle- « même, qui *oblige immédiatement*, qui n'a besoin, pour se « faire respecter et reconnaître, d'invoquer *rien qui lui soit* « *étranger, rien qui lui soit antérieur et supérieur.* Au delà « de l'ordre notre raison n'aurait pas un Dieu, que l'ordre n'en « serait pas moins sacré par elle; car le rapport qu'il y a entre « notre raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment « de toute pensée religieuse. (COURS DE DROIT NATUREL, « *leçon* II). »

Ainsi, pour M. Jouffroy, la fin absolue de la loi morale est l'*ordre universel* du monde et l'ordre particulier des êtres qui le composent; et la connaissance de cet *ordre* crée une *règle véritable*, une *véritable loi* qui OBLIGE PAR ELLE-MÊME, indépendamment de tout être *antérieur* ou *supérieur*, c'est-à-dire de Dieu. C'est, comme on le voit, le même principe si connu

de Grotius, qui a soutenu que les lois morales seraient toujours des *lois véritables*, quand même Dieu n'existerait pas : *Hæc veræ essent, etiamsi Deus non existeret*. Mais d'abord l'ordre universel du monde ne peut être *absolu* qu'autant que le monde lui-même serait *absolu*, c'est-à-dire infini, nécessaire, immuable, éternel ; c'est-à-dire en tant que le monde serait Dieu, ayant les attributs propres de Dieu : c'est ce qui est le panthéisme stoïcien.

Si l'on admet que le monde a été créé, il est donc, avec tous les êtres qu'il renferme, contingent, relatif, muable, temporel, fini ; et l'ordre d'un pareil être ne peut jamais être *absolu* ; l'idée de l'ordre universel et particulier ne peut donc constituer des obligations *absolues*, des devoirs *absolus* ; et par conséquent encore il ne peut pas constituer un fondement à la morale. Pour admettre donc une pareille doctrine, ou il faut admettre le panthéisme, ou il faut ôter à la morale le fondement de l'*absolu*, dont elle a besoin pour produire de véritables obligations, de véritables devoirs.

Ils sont bien simples, bien niais, et, tranchons le mot, bien ridicules, nos philosophes prétendant obtenir de l'homme le sacrifice de ses intérêts, de ses goûts, de ses plaisirs, de ses passions, au nom de la *sympathie* qu'a la raison avec l'*ordre universel*, au nom de la *beauté* de l'ordre universel, au nom de l'ordre universel lui-même ! Les passions de l'homme n'entendent rien à de pareils motifs. En dehors de l'idée d'un Dieu législateur, dont l'autorité *absolue* peut seule créer des devoirs *absolus*, obligeant la conscience, vous avez beau raisonner à l'homme sur la *nécessité*, sur la *beauté* de l'*ordre* : l'ordre ne sera pour lui qu'un vain mot ; son ordre à lui ne sera que de satisfaire ses appétits, ses penchants par tous les moyens possibles ; et par conséquent on peut faire de beaux discours sur la vertu, mais on n'obtiendra jamais des hommes vraiment vertueux, à moins que ce ne soient des *hommes vertueux* à la manière des philosophes anciens, ayant sans cesse la vertu sur les lèvres, et se livrant à tous les vices.

TROISIÈME PARTIE.

LE SCEPTICISME DES ANCIENS.

---

§ XII. *Les* QUESTIONS ACADÉMIQUES *de Cicéron. Son premier argument en faveur du scepticisme. L'exemple des plus célèbres philosophes.*

Le scepticisme, ou le désespoir de toute vérité, est certainement la conséquence la plus affreuse et la plus funeste de l'ignorance ou de la négation du dogme de la création ; mais, en même temps, il en est la conséquence la plus logique. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire le second livre des *Questions académiques* de Cicéron, le traité le plus complet qui nous reste de la raison philosophique ancienne en faveur du scepticisme.

Ce n'est pas seulement par des passages isolés, par des mots échappés à sa plume dans un moment de mauvaise humeur, que le philosophe romain s'est révélé au monde philosophique comme le sceptique le plus achevé de toute l'antiquité : c'est avec une volonté réfléchie, arrêtée, c'est avec toute la force de son intelligence, de son âme et de sa parole, qu'il a, dans ce livre, démoli, l'une après l'autre, toutes les raisons, tous les indices, tous les critérium de la certitude, et établi que l'homme ne peut s'assurer de rien, et que le doute universel est sa condition inévitable, son état naturel.

Les principaux personnages de ce triste dialogue sont Lucullus et Cicéron lui-même, disputant en présence de Catulus et d'Hortensius *sur la certitude ;* et le premier, Lucullus, soutenant le *dogmatisme* du Portique ou des stoïciens ; le second, Cicéron, défendant l'*Epochen* de l'Académie, ou la suspension de tout consentement aux perceptions reçues.

Rien n'est donc plus propre à faire sentir toujours davantage l'importance du dogme de la création que cette discussion où la raison philosophique ancienne, pour avoir ignoré ou nié la véritable origine de l'homme et sa création par Dieu, a été amenée à établir, comme dernier mot de toute sa science, le scepticisme, ou l'impossibilité où est l'homme d'atteindre la vérité.

Nous ne donnerons ici qu'un petit résumé de cette fameuse dispute, en en traduisant, moins d'après la lettre que d'après l'esprit, les plus saillants morceaux ; en les coordonnant ensemble, et en y ajoutant quelques remarques propres à constater cette sombre et lamentable verité : Qu'en niant la création de l'homme, telle que nous l'apprennent les Livres saints, on ne peut s'empêcher de tomber dans le plus affreux scepticisme, et, après avoir tout nié, se nier soi-même.

Afin qu'il n'y eût pas de doute sur le point principal de la question, Lucullus avait dit : « Toute la doctrine des académiciens se résume dans cette conclusion : Des choses que nous croyons voir certainement, les unes sont vraies, les autres sont fausses. Or ce qui est faux ne peut pas être évidemment aperçu. Donc l'évidence de ce qui est faux est fausse elle-même, et cependant bien des fois elle nous paraît vraie. Au contraire, l'évidence des choses vraies est vraie elle-même ; mais bien des fois elle nous paraît fausse, et il n'y a pas moyen de distinguer la fausse évidence des choses fausses de la vraie évidence des choses vraies. Dès lors on ne peut être certain ni de ce qui est vrai ni de ce qui est faux, et, par conséquent, on doit conclure qu'on ne perçoit rien d'une manière assurée, et qu'on ne peut être certain de rien ; *Composita ea conclusio sic est : Eorum quæ videntur, alia vera sunt, alia falsa : et, quod falsum est, id percipi non potest : quod autem verum visum est, id omne tale est, ut ejusdemmodi falsum etiam possit videri. Et, quæ visa sint ejusmodi, ut in iis nihil intersit, non posse accidere, ut eorum alia percipi possint, alia non possint. Nullum igitur est visum, quod percipi possit* (*Cap.* XIII). »

« Eh bien ! reprend Cicéron, c'est cela même ; toute la controverse est là. Je dois donc vous démontrer qu'effectivement l'homme est dans une telle condition qu'il ne peut rien percevoir d'une manière qui soit certainement conforme à la vérité ; *Nitamur igitur, nihil posse percipi ; etenim de eo omnis est controversia* (*Cap.* XXI). »

La question ainsi posée, Cicéron commence à démontrer sa thèse par l'exemple des plus illustres philosophes, qui, selon lui, n'ont été que de véritables sceptiques, ou des hommes désespérant que l'homme puisse jamais saisir, d'une manière certaine, la vérité.

« Je pourrais d'abord, dit-il, vous citer Démocrite. Est-il quelqu'un qu'on puisse comparer à ce philosophe par l'élévation de son esprit, aussi bien que par la grandeur de son cœur? Et cependant il a osé commencer par ces mots sa dispute *sur la certitude* : « J'affirme, de toutes les choses, qu'elles sont « toutes incertaines. » Vous le voyez donc : Démocrite n'excepte rien de son arrêt sur l'incertitude de l'esprit humain ; car celui qui dit *tout*, n'excepte rien. Et remarquez bien que nous autres académiciens, en niant la certitude subjective, nous admettons l'objective; car nous admettons qu'il y a beaucoup de choses vraies, seulement nous disons que l'homme n'a pas le moyen de les distinguer de celles qui sont fausses. Tandis que Démocrite, moins réservé et plus tranchant que nous, déclare que la vérité n'existe nulle part, et que rien absolument n'est vrai. *Quid loquar de Democrito? Quem cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine, sed etiam animi? qui ita sit ausus ordiri :* HÆC LOQUOR DE UNIVERSIS. *Nihil excipit, de quo non profiteatur. Quid enim esse potest extra universa?... Atque is non modo hoc dicit quod nos, qui veri esse aliquid non negamus, percipi posse, negamus : ille verum plane esse negat* (*Cap.* XXIII). »

« Métrodore de Chio, au commencement de son livre sur *la Nature*, dit : « Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien; que nous sachions même ce que c'est que savoir ou ne savoir pas; enfin, que nous sachions s'il existe quelque chose ou s'il n'existe rien; *Chius Metrodorus initio libri, qui est* DE NATURA : « *Nego*, inquit, *scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire, aut scire, nec omnino : sit ne aliquid, aut nihil sit.* (*Ibid.*) »

» Vous disiez tout à l'heure qu'Empédocle vous paraît un fou; mais je trouve qu'il parle d'une manière admirable, et tout à fait digne du sujet qu'il traite. Et est-il juste, de votre part, de l'accuser de nous rendre aveugles, de nous priver tout à fait de nos sens, parce qu'il a seulement dit que la force des sens n'est pas trop grande pour juger les objets qui leur sont soumis? *Furere tibi Empedocles videtur; at mihi dignissimus iis, de quibus loquitur, sonum fundere. Num ergo is excæcat nos, aut orbat sensibus, si parum magnam vim cen-*

sei his esse ad ea quæ sub eos subjecta sunt judicanda?

« Parménides et Xénocrate se mettent en colère, et taxent d'arrogance tous ceux qui, en sachant trop bien qu'on ne peut rien savoir avec certitude, osent soutenir qu'ils savent la moindre chose; *Parmenides, Xenocrates, quasi irati, increpant arrogantiam eorum qui, cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere.*

« Vous prétendez qu'on doit excepter Socrate et Platon du catalogue des philosophes sceptiques. Et pourquoi? *Ab his aiebas removendum Socratem et Platonem. Cur?* Vous voulez donc m'apprendre à moi ce qu'ont vraiment pensé Socrate et Platon, à moi qui ai, en quelque sorte, passé avec eux toute ma vie, et dont par conséquent j'ai, plus que tout autre, le droit de parler? *An de ullis certius possum dicere? Vixisse cum his equidem videor.*

« Or, je connais une multitude de discours de Socrate desquels il résulte, d'une manière à exclure toute espèce de doute, que son opinion, à lui, était qu'on ne peut rien savoir avec certitude. Il n'excepte de cet axiome qu'une seule chose, c'est qu'il savait certainement qu'il ne savait rien, et voilà tout; *Ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse. Excepit unum tantum: scire se nihil scire; nihil amplius.*

« Que dire de Platon? N'a-t-il pas suivi cette même doctrine de l'ignorance socratique, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la multitude des livres où il l'a établie et développée? Aurait-il tant écrit en faveur de cette doctrine, s'il ne l'eût approuvée? A moins qu'on ne veuille penser que Platon ait toujours voulu se moquer de Socrate, et parler ironiquement : ce qu'aucune raison ne peut faire supposer. *Quid dicam de Platone? Qui certe tam multis libris hæc persecutus non esset, nisi probavisset. Ironiam enim alterius, perpetuam præsertim, nulla fuit ratio persequendi.*

« Quant aux Cyrénaïques, ces philosophes qui ne sont pas du tout à mépriser, pouvez-vous nier qu'ils ont professé le même système? Car, vous le savez bien; ils affirment que nous n'avons aucun moyen de nous assurer de ce qui est en dehors de nous; que nous ne sommes certains que de ce que le sens intime nous atteste touchant les faits intérieurs qui se passent en nous-

mêmes, des impressions agréables ou douloureuses que nous éprouvons; mais que la cause qui les produit nous est entièrement inconnue. En sorte que nous ne pouvons pas dire : Cet objet a cette couleur, cet autre a ce son. Ce que nous pouvons dire est que nos yeux sont affectés d'une telle couleur, nos oreilles d'un tel son; *Quid Cyrenaici videntur, minime contempti philosophi? Qui negant esse quidquam quod percipi possit extrinsecus; ea se sola percipere quæ tactu intimo sentiant, ut dolorem et voluptatem : neque se quo quid colore aut quo sono sit scire, sed tantum sentire et affici se quodam modo.* »

Or, une fois terminé ce triste catalogue de sceptiques où ne manque aucun des princes de la philosophie ancienne, Cicéron s'écrie : « Est-il possible qu'un si grand nombre d'illustres philosophes, d'esprits élevés, et désirant sincèrement atteindre la vérité, aient osé soutenir une pareille doctrine, si leur propre expérience ne leur eût appris que l'homme, livré à lui-même, ne peut être certain de rien? Et si ces grands hommes, par leurs études, par leurs recherches et pendant tant de siècles, n'ont appris que cela, il est absurde, il est téméraire de penser, ainsi que je t'en convaincrai tout à l'heure, que dans l'avenir on pourra jamais trouver rien de mieux ni de plus assuré; *Satis multa de auctoritatibus... Num putarem post illos veteres, tot seculis, potuisse, tot ingeniis, tantisque studiis quærentibus inveniri? Quid inventus sit paulo post videro, te ipso quidem judice.* »

§ XIII. *Deuxième argument de la raison philosophique ancienne, en faveur du scepticisme : L'impossibilité où est l'homme de s'assurer de la fidélité du témoignage des sens.*

Mais, après avoir ainsi établi le scepticisme par l'autorité, voici comment Cicéron continue à l'affermir par le raisonnement :

Les stoïciens anciens établissaient le dogmatisme sur ce principe : Que la perception claire et distincte est celle qui résulte si exactement de la chose perçue, qu'elle ne peut être produite par une autre chose, et que, par cela même, elle est un signe certain de la vérité ; *Visum est impressum, effectumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset.* Cette définition de Zénon, disaient encore les stoïciens, est de

la plus grande justesse, parce qu'il y a un rapport nécessaire entre la chose existante et la perception qu'on en reçoit; en sorte qu'il est impossible d'avoir une perception claire et distincte d'une chose qui n'existe pas, ou qui existe tout autrement qu'on la perçoit; *Id nos a Zenone rectissime definitum dicimus. Qui enim potest quidquam ita comprehendi ut plane confidas id perceptum esse quod est tale quale vel falsum esse possit?*

Ils reconnaissaient pourtant que si cette définition pouvait chanceler, c'en était fait de tout l'édifice de la certitude; que ce principe nié, il ne restait plus aucun signe de discerner le vrai du faux, et qu'il fallait convenir, avec les académiciens, qu'on ne peut être certain de rien. C'est pour cela que les stoïciens employaient tous leurs efforts à défendre ce principe ou cette définition comme la première base de la philosophie stoïque, et que, au contraire, Filon, au nom et dans l'intérêt de l'Académie, avait voulu le renverser: *Hoc cum infirmat Philo, judicium tollit incogniti et cogniti. Quare omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus definitionem, quam Philo voluit evertere, quam nisi obtinemus, percipi nihil posse concedimus.*

Or, pour abattre ce principe, il suffisait de prouver, de l'aveu de Zénon lui-même, qu'on peut avoir ou croire avoir une perception claire et distincte (*visum*) d'une chose qui n'existe pas, ou qui existe différemment qu'on l'aperçoit; c'est-à-dire qu'il y a des évidences fausses comme il y en a de vraies; et si l'on pouvait parvenir à prouver cela, Zénon était prêt à avouer que la perception claire de la chose n'était pas le signe infaillible de la vérité; *Vidit Zeno acute nullum esse visum quod percipi posset, si id tale est ab eo quod est, ut ejus modi ab eo quod non est, esse posset.*

La question réduite à ces termes, voilà que Cicéron, s'appliquant à démontrer, comme Arcésilas son maître l'avait déjà fait, qu'il y a de fausses évidences qui produisent dans l'esprit une impression aussi vive et aussi forte que les évidences vraies, et que l'homme n'a pas en lui le moyen de s'assurer qu'il a été trompé: *Incubuit ergo Arcesilas in eas disputationes, ut doceret, nullum esse tale visum a vero ut non ejusdem etiam esse possit a falso.*

Et, en commençant par les sens · « Vous avouez vous-mêmes,

dit Cicéron aux stoïciens, que le témoignage des sens, tantôt est illusoire et trompeur, et tantôt est vrai et fidèle. Or, je vous demande quel moyen avez-vous pour distinguer certainement les cas où les sens sont des témoins fallacieux, des cas où ils sont des témoins sincères de la vérité: *Tu qui visa, sensibus, alia vera, alia falsa esse dicebas, qui ea distinguis?*

« Vous affirmez que pour distinguer ces cas-là il suffit d'un peu de réflexion sur l'état où se trouve l'esprit au moment de sentir, et sur l'intensité plus ou moins grande de la sensation : parce que les impressions, ajoutez-vous, qu'on éprouve pendant le sommeil, la démence ou l'ivresse, sont plus faibles que celles qu'on éprouve pendant la veille, et dans l'état de santé de l'esprit et d'une parfaite sobriété. Vous alléguez l'exemple d'Ennius, qui en se réveillant ne dit pas qu'il avait vu Homère, mais qu'il lui *paraissait* l'avoir vu ; et vous faites la même remarque touchant l'homme ivre ou aliéné. Mais ni moi ni aucun des académiciens n'avons jamais nié que, en se réveillant, tout homme s'aperçoit qu'il ne rêve plus, et que tout fou, en recouvrant la raison, reconnaît la fausseté de tout ce qui lui avait paru vrai pendant la folie. Mais ce n'est pas là le point de la question. Ce que je vous demande est s'il est vrai, oui ou non, que les choses qu'on rêve pendant le sommeil nous paraissent aussi claires et aussi évidentes que les choses qui nous arrivent pendant la veille ? *Dormientium et vinolentorum et furiosorum visa imbecilliora esse dicebas quam vigilantium, siccorum, sanorum. Quomodo? Quia, cum experrectus esset Ennius, non diceret se vidisse Homerum, sed visum esse. Similia de vinolentis. Quasi quisquam neget, et qui experrectus sit eum non somniare, et cujus furor consederit, putare non fuisse vera quæ essent sibi visa in furore. Sed non id agitur. Tum cum videantur, quomodo videantur? Id queritur.* »

Peu apres, Cicéron, insistant toujours sur le même argument, répète la même observation : « Vous soutenez, dit-il, que ceux qui ont rêvé peuvent bien s'apercevoir des fausses évidences qu'ils avaient éprouvées pendant le sommeil, en les comparant avec les évidences qu'ils éprouvent pendant la veille et dans l'état de santé. Mais, encore une fois, cela ne prouve rien. Car tout cela, on le sait, tout cela est admis par tout le monde. Ce qu'il nous importe d'établir, dans la question dont il s'agit, est

que les fantômes ou les représentations qu'on éprouve pendant le sommeil, l'ivresse ou la folie, sont aussi vives et aussi fortes que celles qu'on éprouve pendant la veille et dans l'état de sobriété ou de santé de l'esprit : *Vos autem nihil agitis cum falsa illa somniantium recordatione ipsorum refellitis : non enim id queritur : qualis recordatio fieri soleat eorum qui experrecti sunt, aut eorum qui furere destiterint ; sed qualis visio fuerit, aut furentium aut somniantium cum commovebantur.*

« Or, cela est incontestable ; car on croit aux choses qu'on rêve, *pendant qu'on les rêve*, avec un assentiment aussi fort, aussi complet que celui avec lequel on croit aux choses qu'on voit lorsqu'on est éveillé. Il en est de même des fous, qui bien souvent croient vraiment voir ce qu'ils ne voient vraiment pas, et qui sont tellement émus et croient aussi certaines des choses qui n'existent pas, que les esprits sains croient les choses qui existent : *Num videtur minorem habere visis quam vigilantes fidem ? Quid loquar de insanis ? qualis tandem fuit affinis tuus Tuditanus ? Quisquam sanissimus tam certe putat quæ videt quam is putabat quæ videbantur ?*

« Puisqu'il est donc certain, concluait Cicéron, que nous sommes également impressionnés par les fausses évidences et par les vraies, de manière que nous ne doutons de celles-ci pas plus que nous doutons de celles-là, il est aussi évident que nous n'avons nul moyen de distinguer les fausses évidences des évidences vraies : *Omnia autem hæc proferuntur, ut illud efficiatur, quo certius nihil potest esse : inter visa vera et falsa ad animi assensum nihil interesse.* »

Tout ce raisonnement de Cicéron se réduit donc à cela : Il est certain, puisque les stoïciens eux-mêmes le reconnaissent, que bien souvent il nous semble voir ce qui n'existe pas, ou voir d'une manière ce qui existe d'une autre ; et que ces fausses apparences se présentent à nous avec le même degré de clarté, obtiennent de nous un assentiment aussi entier et complet, et font sur notre esprit une impression aussi forte que les perceptions vraies.

Lorsque ces jeux de l'imagination, ces illusions des sens nous arrivent pendant le sommeil, l'ivresse ou la folie, nous avons le moyen de nous apercevoir de leur insuffisance, parce que le sommeil, l'ivresse, la folie est un état accidentel, passager, excep-

tionnel de l'homme : et lorsqu'il est revenu à lui-même ou a recouvré la raison, en voyant que les impressions qu'il croyait éprouver ne subsistent plus, il peut se convaincre qu'il avait été joué. Mais lorsque ces illusions lui arrivent pendant la veille, dans l'état de sobriété de son corps, de santé parfaite de son esprit, il n'a pas en lui-même le moyen de s'apercevoir qu'il a été trompé. Il lui faudrait pour cela, d'abord, changer d'état ; car c'est en changeant d'état qu'il s'sperçoit de la vanité des rêves éprouvés pendant le sommeil. Mais lorsqu'il se trompe pendant la veille, pendant qu'il est sobre ou qu'il a l'esprit sain, à quel état plus naturel et plus parfait peut-il passer pour reconnaître ses méprises ?

En second lieu, il devrait réfléchir, examiner, comparer. Mais afin de se décider à faire tout cela, il devrait avoir conçu des doutes sur la réalité de ses perceptions. Or, les fausses évidences impressionnent l'esprit de la même manière que les vraies ; et puisque, dans l'état de la vraie évidence, non-seulement il ne doute pas, mais qu'il lui est impossible de douter ; de même il ne doute pas et il lui est impossible de douter lorsque son évidence est fausse ; et, par conséquent, il ne lui vient pas à l'esprit la pensée qu'il doit réfléchir, examiner, comparer ; il reste donc dans son erreur, parce que, loin d'avoir le moyen d'en sortir, il n'a pas même celui de s'en apercevoir.

En vain on dirait « que l'erreur, la méprise, lorsqu'il s'agit du témoignage des sens, est accidentelle, et seulement dans quelques hommes dont les sens ne sont pas sains, ou qui font une mauvaise application de leurs sens aux objets qu'ils veulent connaître, et que leur erreur, leur méprise peut bien être constatée par le témoignage de la majorité chez laquelle le témoignage des sens est fidèle, parce qu'elle a les sens sains, et en fait l'usage légitime, naturel, qu'il convient d'en faire. » Cette majorité est composée, elle aussi, d'individus tous capables de se tromper, et dépourvus de tout moyen de s'apercevoir de leurs erreurs. Cette majorité donc, ne pouvant pas constater ses propres erreurs, ne pourrait constater non plus celles des autres. Ainsi, il n'y a pas moyen de distinguer les vraies et les fausses évidences résultant du témoignage des sens. C'est toute l'argumentation de Cicéron contre la certitude de l'évidence sensible.

§ XIV. *Troisième argument par lequel les anciens établissaient le scepticisme : L'impuissance de la logique et la discorde des philosophes touchant le critérium de la certitude.*

Pour Cicéron encore, l'homme n'est pas plus heureux touchant les moyens de distinguer les vrais et les fausses évidences résultant du témoignage de la raison on du raisonnement lui-même, que celles résultant du témoignage des sens.

« En fait de raisonnement, dit-il, vous mettez dans la logique toute votre confiance. Mais quel secours peut-on espérer d'une science sur les principes de laquelle les différentes sectes philosophiques ne sont pas d'accord?

« Le critérinm qu'a fixé Protagoras est celui-ci : *Que chacun doit regarder comme vrai ce qui lui paraît vrai.* Le critérium des Cyrénaïciens est tout à fait différent; ils ne reconnaissent d'autre règle, pour distinguer le vrai du faux, que les mouvements intérieurs de l'âme. Épicure est en plein désaccord avec ces deux doctrines; car pour lui il n'y a rien de vrai que ce que les sens et les images sensibles et agréables des choses nous représentent comme vrai. Quant à Platon, en marchant dans une voie tout à fait contraire, il soutient que ni les sens ni les conceptions, ou les opinions que chacun se forme lui-même, ne nous apprennent rien de vrai; mais que la vérité se trouve uniquement et toute faite dans les idées des choses qui se glissent d'elles-mêmes dans notre esprit; *Judicia dialecticæ nulla sunt. Aliud judicium Protagoræ est qui putat id cuique verum esse quod cuique videatur. Aliud Cyrenaicorum, qui, præter permotiones intimas, nihil putant esse judicii. Aliud Epicuri, qui omne judicium in sensibus, et in rerum notitiis, et in voluptate constituit. Plato autem omne judicium veritatis, veritatemque ipsam abductan sensibus, et ab opinionibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit.*

« Or, puisqu'on ne peut adopter comme des critérium de vérité tous ces principes ensemble parce qu'ils sont contradictoires, je te prie de vouloir bien m'indiquer lequel je dois préférer comme étant le seul vrai, le seul légitime, le seul naturel? Mais avant de me répondre là-dessus, je te préviens que tu n'as aucun droit de m'obliger à prendre pour

guide un ou plusieurs de ces grands maîtres dont l'autorité se trouve contre-balancée, détruite, anéantie d'avance par leurs discordes mutuelles; *Cur cogimur eos sequi, qui inter se tantopere dissident?* »

Quant aux stoïciens, leur critérium à eux, pour distinguer les vraies évidences des fausses, était celui-ci : « Il faut regarder comme vraiment existante toute proposition dans laquelle le prédicat se rapporte au sujet d'une manière aussi intime et aussi nécessaire que dans cette proposition : IL FAIT JOUR, DONC ON Y VOIT. Or, là-dessus Cicéron reprend ainsi : « Comment osez-vous vous appuyer sur ce critérium? Avez-vous donc oublié les disputes et les luttes qui ont eu lieu sur ce même critérium, parmi les philosophes mêmes qui l'ont admis? Diodore soutient là-dessus une chose, Philon en soutient une autre. Chrysippe diffère d'opinion de tous les deux. Et ce même Chrysippe n'est-il pas sur cette même matière, comme sur tout le reste, en opposition flagrante non-seulement avec tous les autres, mais avec Cléante lui-même, qui avait été son maître? Que dirai-je des deux grands princes de la dialectique, des deux si fortes têtes, Antipatre et Archidème? Sur combien de points, touchant ce même sujet, ne sont-ils pas en pleine dissention entre eux? *In hoc ipso quod in elementis dialectici docent quomodo judicare oporteat verum falsumne sit, si quid ita connexum est ut hoc : SI DIES EST, LUCET; quanta contentio est? Aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet. Quid? cum Cleante, auctore suo, quam in multis rebus Chrysippus dissidet? Quid duo vel principes dialecticorum Antipater et Archidemus opinionissimi homines? nonne in multis rebus dissentiunt?*

« Or, si cela est vrai, de quel droit oses-tu, Lucullus, me rendre odieux à ta secte, et me traduire, en quelque manière, devant les tribunaux comme coupable d'un grand crime, parce qu'en matière de certitude je ne suis aucun de ces philosophes à toi, qui ne s'entendent pas même entre eux? *Quid me igitur, Luculle, in invidiam et tamquam in concionem vocas?* »

Revenant ensuite aux chefs d'école, Platon, Aristote et Zénon, voici ce que Cicéron remarque par rapport aux critérium qu'ils assignent pour la connaissance du vrai : « Pour les Pla-

toniciens, dit-il, c'est l'esprit qui doit toujours juger par lui-même, et avec la plus grande indépendance, des perceptions mêmes qui nous viennent par les sens. Car pour ces philosophes, c'est dans l'esprit que se trouvent les conceptions vraies, simples, abstraites, constantes, exprimant la vraie nature même des choses sensibles ; et, par conséquent, c'est l'esprit seul qui est le juge légitime du vrai, et c'est à son témoignage seul qu'il faut se rapporter. Ces conceptions des choses, les Platoniciens, en suivant le langage de leur maître, les appellent *Idées*, et nous autres Latins les appelons *Espèces* ou *images* des choses ; *Platonicis non est judicium veritatis in sensibus. Mentem volebant verum esse judicem, quem solum censebant idoneum cui crederetur. Quia solus cerneret id quod semper est et simplex et uniusmodi, et tale quale esset. Hanc illi IDEAM appellabant, jam a Platone ita nominatam, nos recte* SPECIEM *possumus dicere.*

« Les sens donc, pour les Platoniciens, ne peuvent nous rendre certains de rien ; et, par conséquent, des choses sensibles on ne peut avoir que des opinions, et non pas des certitudes. (En attendant, c'était l'IDÉALISME.) Il n'y a de certitudes que touchant les choses proprement intellectuelles, qui sont du ressort du sentiment et de la raison ; et c'est pour cela qu'ils font tant de cas des définitions qu'ils produisent à chaque instant, et à propos de tout sujet sur lequel ils se prennent à discuter ; *Sensus autem omnes hebetes et tardos esse arbitrabantur ; nec percipere ullo modo res eas quæ subjectæ sensibus viderentur. Itaque hanc omnem partem rerum* OPINABILEM *appellabant. Scientiam autem nusquam esse censebant, nisi in animi notionibus atque rationibus. Qua de causa definitiones rerum probabant et has ad omnia, de quibus disputabatur, adhibebant.*

« Et voyez combien est grande la légèreté, la faiblesse de l'esprit humain ! Pour Platon cette doctrine des idées innées était si certaine qu'il s'en était fait l'adorateur, et croyait y voir quelque chose de divin. Mais Aristote, n'y voyant qu'un rêve, un délire humain, se prit à la combattre et la mit au néant ; *Aristoteles primus species labefactavit quas mirifice Plato fuerat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret.*

« Revenons à la raison.

§ XV. *Suite de l'argument de l'impuissance de la logique : La vanité et l'arbitraire de ses principes.*

« Qu'est-ce qu'on peut saisir de vrai par la raison? Vous soutenez que la raison peut saisir le vrai à l'aide de la dialectique, qui, pour vous, est la règle infaillible et le juge suprême du vrai et du faux. Mais de quel vrai et de quel faux, je vous prie ? Est-ce dans la géométrie, dans la littérature ou dans la musique, que la dialectique décidera ce qui est vrai et ce qui est faux ? Mais elle n'entend rien à tout cela. Ce sera donc dans la philosophie. Mais, dans la philosophie même, est-ce qu'elle peut nous rien dire sur la nature et la grandeur du soleil? Est-ce qu'elle a le moyen de juger la question importante du souverain bien? Quelles seront donc les matières de son ressort? Jugera-t-elle seulement du vrai de la raison composant et de la raison divisant? Jugera-t-elle de ce qui répugne à un principe, et de ce qu'on en déduit comme une conséquence? Mais si elle ne peut juger que dans ces cas, ou dans des cas qui leur ressemblent, elle ne juge que d'elle-même : cependant elle nous avait promis beaucoup plus; et ses jugements, sur de pareilles matières, n'ont aucune importance ni aucun rapport aux questions si grandes et si nombreuses de la philosophie; *Quid est, quod ratione percipi possit? Dialecticam inventam esse dicitis, veri et falsi quasi disceptatricem et judicem. Cujus veri et falsi? Et in qua re? in geometriane quid sit verum vel falsum dialectica judicabit? an in litteris, aut in musicis? At ea non novit. In philosophia igitur. Sol quantus sit, quid ad illam? Quod sit summum bonum, quid habet, ut queat judicare? Quid igitur judicabit? Quæ conjunctis, quæ disjunctis vera sint, quid ambigue dictum sit, quid sequatur quamque rem, quid repugnet? Si hæc et horum similia judicat, de se ipsa judicat. Plus autem pollicebatur. Nam hæc quidem judicare ad cæteras res, quæ sunt in philosophia multæ atque magnæ, non est satis.*

« Mais puisque vous placez tant de confiance dans la dialectique, prenez garde, je vous le dis, qu'elle ne soit un art se tournant contre vous-même.

« Au commencement elle vient vous présenter, d'un air

enjôleur et satisfait, les éléments du langage; puis elle vous apprend à déchiffrer les ambiguïtés des mots et la manière de conclure et de prouver; et, après vous avoir donné quelques autres préceptes bien peu nombreux et bien moins importants, elle arrive au sorite, à cette manière d'argumenter si glissante et si dangereuse, dont vous-même disiez tout à l'heure que ce n'est qu'une façon vicieuse de faire des questions, et rien de plus; *Sed quoniam tantum in ea arte ponitis : videte, ne contra vos tota nata sit. Quæ primo progressu festive tradit elementa loquendi et ambiguorum intelligentiam concludendique rationem : tum, paucis additis, venit ad sorites, lubricum sane et periculosum locum : quod tu modo dicebas esse vitiosum interrogandi genus.*

« N'as-tu pas remarqué, Lucullus, que, semblable à Pénélope retissant toujours la même toile, la dialectique détruit elle-même à la fin ce qu'elle avait établi au commencement? Or, à qui la faute de cet inconvénient? Est-ce à moi? Est-ce à vous? ou bien est-ce à la nature de l'esprit humain? *Quid quod eadem illa ars, quasi Penelope, telam retexens, tollit ad extremum superiora? Utrum ea vestra, an nostra culpa est?* »

Et, en effet, Lucullus avait reconnu qu'on ne peut rien conclure que par des prémisses si bien prouvées qu'il ne soit pas possible de douter de leur vérité; *Concludi argumentum non potest nisi iis, quæ ad concludendum sumpta essent, ita probatis, ut falsa ejusmodi nulla possint esse.*

Or, en se rappelant ce principe des stoïciens, voici comment Cicéron le retourne contre ses adversaires :

« Le principe fondamental de la dialectique, dit-il, est celui-ci : Tout ce qu'on exprime par des mots ou est vrai, ou est faux. Or, une proposition, pour servir de principe, doit être indubitablement vraie. Je demanderai donc : Comment prouvez-vous que même ce principe de la *contradiction* est vrai et n'est pas faux? Vous répondez que cette proposition étant un premier principe et ne dépendant pas d'autre principe, on ne peut ni l'expliquer, ni la démontrer; ce qui est vrai. Mais alors comment peut-il servir de base à la preuve d'autres vérités, ce principe, de la vérité duquel il n'y a pas moyen de s'assurer? Et comment peut-il servir de critérium pour distinguer la vraie

de la fausse évidence, ce principe dont on ne peut savoir si l'évidence est vraie ou fausse; *Fundamentum dialecticæ est: Quidquid enunciatur, aut verum esse, aut falsum. Quid igitur? Hæc vera an falsa sunt? Si ista explicari non possunt, nec eorum ullum judicium invenitur, ut respondere possitis vera ne an falsa sint; ubi est illa definitio : Effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?* »

Serrés par cette argumentation, les stoïciens criaient à l'impudence, à la folie des académiciens, qui osaient révoquer en doute et demander qu'on leur prouvât une proposition si évidente en elle-même; *At imprudentes sumus qui quod tam perspicuum est non concedamus.* Mais les académiciens reprenaient toujours, sans se déconcerter : « Vous voulez donc que nous admettions votre premier principe parce qu'il est, selon vous, évident; mais en vertu de quel principe et de quel droit réclamez-vous de nous cette immense concession? Sans doute en vertu de cet autre principe : *Qu'on doit admettre comme vrai tout ce qui est évidemment vrai.* Mais ce second principe est évidemment faux, parce que vous ne pouvez pas nier que le nombre des fausses évidences est incomparablement plus grand que celui des évidences vraies. Vous réclamez donc qu'on vous passe le principe fondamental de votre dialectique en vertu d'un principe faux, en vertu d'un principe sur lequel nous ne pouvons pas être d'accord; et vous commencez par supposer déjà résolu dans votre sens ce qui est en question et même ce qui est toute la question. Car toute la question de la certitude se réduit à ces mots : Y a-t-il, oui ou non, un signe, un critérium certain, assuré, pour distinguer les vraies évidences de celles qui ne le sont pas? *Quid est perspicuum? Esse vera quæ clara videntur. Quid quod multo plura falsa?*

« Du reste, vous me paraissez aussi curieux, ajoutait Cicéron, que les géomètres. Ils se vantent non-seulement de persuader, mais de forcer l'esprit à consentir, parce que, disent-ils, nous prouvons tout ce que nous affirmons. Mais sur quoi fondent-ils leurs démonstrations? sur des principes mathématiques : d'un point qui n'a point de grandeur, d'une ligne qui n'a pas d'épaisseur, d'une superficie qui n'a pas de profondeur. Or, ces principes ils les établissent sans aucune preuve; et si vous ne les leur accordez pas, vous les arrêtez au commencement de leur

marche, et les pauvres gens ne peuvent faire un seul pas; *Geometræ provideant qui se profitentur non persuadere, sed cogere; et qui omnia quæ vobis describunt, probant. Non quæro ex his illa initia mathematicorum, quibus non concessis digito progredi non possunt: punctum esse quod magnitudinem nullam habeat; extremitatem et quasi libramentum in quo nulla omnino crassitudo sit, lineam autem sine ulla latitudine currentem.*

« Il en est tout à fait de même de vous autres. Vous affirmez que vous n'admettez comme vrai que ce qu'à l'aide des règles de la dialectique, vous aurez prouvé être évidemment vrai. Et cependant vous admettez pour premiers principes de votre dialectique des propositions qui n'ont aucune preuve; et si quelqu'un ne les admet comme vraies, et si vous-mêmes ne commencez par les admettre pour vraies en dehors de toute preuve, vous ne pouvez plus raisonner; et l'édifice de la dialectique s'écroule, abattu par les mêmes mains qui l'avaient bâti. »

Cette argumentation était accablante. N'ayant donc rien à répondre, les stoïciens avaient recours au mystère; ils disaient qu'en effet il y a des choses qu'on ne peut expliquer d'aucune manière, et que les principes de la démonstration sont de ce nombre. Par conséquent, réduits à la dernière extrémité, ils demandaient grâce eu faveur de ces choses inexplicables, et ils voulaient qu'on les leur accordât sans examen, sans discussion, sans combat; *Sed hoc extremum eorum est : postulant ut excipiantur hæc inexplicabilia.*

« Mais il n'en sera pas ainsi, répliquait Cicéron; vous pouvez bien trouver quelque tribun indulgent qui vous fasse une concession pareille; de ma part vous ne l'obtiendrez jamais; *Tribunum aliquem censeo adeant; a me istam exceptionem nunquam impetrabunt.* »

C'était dire : « Vous qui ne voulez rien admettre sans une raison évidente, comment pouvez-vous prétendre que je vous accorde, que j'admette moi-même vos principes sans raison? Puisque votre dialectique ne s'appuie que sur ces principes, que vous voulez qu'on admette sans raison, c'est prétendre qu'on accepte, comme l'art vrai de démontrer, un art s'appuyant à des principes indémontrés. Car, en effet, non-seule-

ment vous ne savez pas les démontrer ces principes, mais vous ne savez pas même les défendre des absurdités qui en résultent. Il est donc clair que votre dialectique, en se révoltant contre elle-même, se détruit elle-même par ses propres principes, et qu'elle abat d'une main ce qu'elle vient d'édifier de l'autre. Car de deux choses l'une : ou vous concédez qu'on doit admettre, même au préjudice de la dialectique, ce qu'on déduit de ses principes; et, dans ce cas, elle est terrassée par ses propres armes; ou vous ne croyez pas que les principes de la dialectique sont des principes universels et certains, et dans ce cas elle devient un art inutile, parce qu'elle est un art incertain dans ses propres principes; *Aut quidquid igitur eodem modo concluditur?* »

C'est ainsi que Cicéron combattait aussi la théorie de l'évidence intellectuelle, et la confiance que les dogmatistes mettaient dans le raisonnement.

§ XVI. *Quatrième argument qui a poussé l'ancienne philosophie au scepticisme : La discorde des philosophes sur les plus importants sujets de la philosophie, et leur impuissance à définir une seule vérité.*

Cicéron n'a laissé aux dogmatistes aucune échappatoire.

Après avoir combattu le dogmatisme par l'autorité des plus grands philosophes et par la force du raisonnement, il en a démontré la faiblesse, l'insuffisance, le danger, par les résultats mêmes de la philosophie. « Car si l'homme, disait-il, avait en lui-même un critérium de certitude, comment les plus grands philosophes du moins, qui ont tant travaillé à la recherche et à la découverte de la vérité, ne seraient-ils pas parvenus à quelque chose de certain ? Or qu'est-ce que les plus grands philosophes ont connu de certain, par l'évidence ou le raisonnement ? »

« Je ne ferai pas l'énumération des questions infinies qu'ils ont laissées à l'état de questions.

« Je vous demande seulement qu'est-ce qu'ils ont découvert, ce qu'ils ont connu de certain sur la question capitale de la formation des êtres et l'origine du monde? N'est-il pas vrai que, même sur ce sujet, il y a parmi les plus grands hommes tant de contradictions de systèmes, tant de discorde d'opinions,

qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir? *Non persequar quæstiones infinitas, tantum de principiis rerum, e quibus omnia constant, videamus quem probet? Est enim, inter magnos viros summa dissentio.* » Et, à l'appui de cette remarque, en commençant par Thalès et en finissant aux philosophes de son temps, Cicéron peint le lugubre tableau, l'histoire navrante de tous les systèmes contradictoires, de toutes les horribles extravagances, de toutes les sottises stupides, de toutes les sales grossièretés, de toutes les absurdités révoltantes que la raison philosophique a simultanément ou successivement professées touchant Dieu, le monde et l'homme, et que nous avons exposées dans notre première conférence, dans celle-ci, et dans les notes qui l'accompagnent. Après quoi Cicéron reprend ainsi : « De toutes ces opinions, de ces sentences si contradictoires et si variées, il n'y en a qu'une seule qui puisse être vraie. Or, laquelle sera-t-elle la vraie, que votre sage puisse suivre en toute sûreté? et par quel moyen pourra-t-il reconnaître quelle est la vraie? Se laissera-t-il entraîner par l'autorité du nom du philosophe auteur de tel système ou de tel autre? Mais avec quel courage et sur quel fondement s'attachera-t-il au sentiment d'un de ces philosophes, et condamnera-t-il et rejettera-t-il les sentiments de tous les autres, dont le nombre est si grand, et qui sont d'aussi grands hommes que celui qu'il sera décidé à suivre? *Ex his eliget vester sapiens unum aliquem, credo, quem sequatur; cæteri, tot viri et tanti, repudiati ab eo damnatique discedent?*

« Je sais bien, ajoutait-il, que, quelle que soit l'opinion que votre sage adoptera, il dira toujours qu'il ne l'a adoptée que parce qu'elle lui paraît la plus vraie et la plus certaine; parce qu'elle lui paraît aussi évidente que les choses qu'on voit, qu'on connaît par le témoignage des sens. Et puisque le sage dont il s'agit est de la secte des stoïciens, il dira que, pour lui, il est aussi certain que ce monde est *sapient*, que ce monde a une âme s'étant fabriquée elle-même, comme elle a fabriqué le monde, et qui, en mouvant tout, régit tout et gouverne tout; que pour lui, dis-je, tout cela est aussi certain qu'il est certain qu'en ce moment on y voit, parce qu'il fait jour; *Quamcumque vero sententiam probaverit, eam sic animo comprehensam habebit, ut ea quæ sensibus. Nec magis approbabit nunc lucere, quam,*

quoniam stoicus, hunc mundum esse sapientem, habere mentem quæ et se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat et regat.

« Il dira aussi, avec le même aplomb, que le soleil, la lune et les étoiles sont des dieux. Je n'entends pas décider, dans ce moment, que ces choses soient fausses; je vous accorde même qu'elles soient vraies. Mais que votre stoïcien en ait l'intelligence, l'évidence qu'il se vante d'en avoir, qu'il en soit aussi certain qu'il affirme de l'être, voilà ce que je ne puis admettre d'aucune manière. Car comment est-il possible que son évidence soit une évidence vraie, en présence de l'évidence contraire d'un Aristote, par exemple, qui, avec un torrent d'arguments, avec une force de raisonnement à laquelle rien ne resiste, vient tomber sur votre pauvre stoïcien, détruit tout ce qu'il a appris par syllabes dans un long et pénible apprentissage, et lui prouve évidemment qu'il est fou? *Erit persuasum etiam solem, lunam, stellas omnes deos esse. Sint ista vera. Comprehendi ea tamen et percipi nego. Cum enim stoicus iste tuus syllabatim ista didicerit; veniet, flumen orationis aureum fundens Aristoteles, qui eum desipere dicat.*

« En un mot, conclut Cicéron, parmi toutes ces hypothèses que les philosophes ont imaginées, touchant Dieu, le monde, l'homme, peut-être que votre sage en trouvera quelqu'une qui lui paraît évidente, et dès lors il l'adoptera comme vraie; mais notre sage à nous, dans cet amas d'opinions bizarres, contradictoires, absurdes, ayant chacune les mêmes raisons pour être également admises ou également rejetées, n'en trouvera pas une seule ayant le plus petit degré de probabilité; *Horum aliquid vestro sapienti verum videtur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurret, ita sunt, in plerisque, contrariarum rationum paria momenta.*

« Mais je veux croire, Lucullus, que ta modestie t'empêchera de me faire un crime de ce que je ne me rends pas à tes raisons, et que tu ne me condamnes que parce que je ne me rends aux raisons de personne. Eh bien! pour me débarrasser de cette accusation, je vais faire violence à moi-même; et, parmi tant de philosophes, je vais en choisir un dont j'embrasserai les doctrines. Mais sais-tu sur qui arrêterai-je mon choix? Tu ne t'y attends pas. Je choisirai Démocrite, car tu sais que j'ai toujours aimé

la noblesse; *Sin agis verecundius et me accusas non quod tuis rationibus non assentiar, sed quod nullis; deligam. Quem potissimum? Democritum: semper enim, ut scitis, studiosus nobilitatis fui.* Mais..... Qu'est-il? je n'ai pas encore achevé de prononcer ce mot, que vous voilà tous en émoi, me regardant de mauvais œil, et menaçant de m'écraser sous le poids de vos invectives et de vos sarcasmes! Mais pourquoi tant de colère contre moi? Pourquoi m'en voulez-vous si fort? Pourquoi suis-je devenu odieux à votre secte? Est-ce donc un crime pour moi, que de prendre votre principe même de l'évidence pour règle unique de mes jugements, et d'avouer franchement que ce qui est évident pour vous ne l'est point du tout pour moi? Est-ce un crime pour un pauvre humain que de dire qu'il ne sait point ce qu'effectivement il ne sait pas? *Urgebor jam omnium vestrum convicio.... Sed cur rapior in invidiam? Licet ne, per vos, nescire quod nescio?*

« Quelle inconséquence, Lucullus! Il est permis à vous autres stoïciens, en vertu de votre principe de l'évidence, d'être en plein désaccord entre vous et de vous faire mutuellement la guerre; et il ne sera pas permis à moi de penser d'une manière différente de celle de vous tous? Pour Zénon, par exemple, aussi bien que pour presque toute la secte stoïcienne, il est évident que l'air est le Dieu souverain, doté d'intelligence et gouvernant tout. Pour Cléante, qui, dans sa qualité de disciple docile de Zénon, est considéré, parmi les stoïciens, comme une divinité de premier rang, le Dieu souverain, maître et dominateur du monde, n'est que le soleil. En voulant donc nous en tenir rien qu'à la secte stoïcienne, nous serions embarrassés dans notre choix, en présence d'une dissension pareille parmi ses chefs, et nous serions obligés d'ignorer notre vrai seigneur, puisqu'il n'a pas encore été décidé parmi vous si c'est à l'air ou bien au soleil que nous devons rendre nos adorations et nos hommages; *An stoicis ipsis inter se disceptare licet, mihi cum iis non licebit? Zenoni et reliquis fere stoicis æther videtur summus Deus, mente præditus quo omnia regantur. Cleantes, qui quasi majorum gentium est stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat. Itaque cogimur, dissentione sapientum, dominum nostrum ignorare, quippe qui nesciamus soli anætheri serviamus.* »

10.

C'est avec la même verve ironique et la même force de raisonnement que Cicéron continue à constater la discorde complète parmi les plus grands philosophes, et par conséquent l'impossibilité absolue où l'on était de rien considérer comme vrai et certain sur la grande question du souverain bien, des dernières fins de l'homme, de la loi naturelle et des devoirs : *Quid habemus in rebus bonis et malis explorati? Nempe fines constituendi sunt ad quos et bonorum et malorum summa referatur. Qua de re est igitur inter summos viros, major dissentio?*

Et après avoir énuméré les différentes opinions des philosophes sur ces graves sujets, il s'arrête à l'opinion des stoïciens et à celle des péripatéticiens ; et, les mettant en contradiction les unes avec les autres, il se résume ainsi : « La question étant réduite à ces termes, ou c'est le stoïcien, ou c'est l'élève de l'ancienne Académie qui a deviné juste : tous les deux ne peuvent pas avoir raison, puisqu'ils se contredisent l'un l'autre, et que leur contradiction n'est pas seulement dans les mots, mais aussi dans les doctrines et les choses. Il faut donc conclure que les évidences respectives qu'ils invoquent pour affirmer chacun d'eux que son opinion est la vraie, ne sont pas toutes les deux des évidences légitimes ni vraies. L'un des deux seulement est sage dans cette question, et y voit clair, et l'autre est un sot qui se trompe et s'égare. Ne pouvant donc décider qui des deux a raison, parce que l'autorité de l'évidence, sur laquelle tous les deux se fondent, est la même, et ne pouvant non plus croire à tous les deux, il ne me reste d'autre parti à prendre que celui de ne croire ni à l'un ni à l'autre ; c'est ce que je fais. Aurais-tu donc le courage de dire que j'agis sans prudence? *Erit igitur res jam in discrimine. Nam aut stoicus constituatur sapiens aut veteris Academiæ; uterque non potest; est enim inter eos, non de terminis sed de tota possessione contentio. Non potest igitur uterque sapiens esse quoniam tantopere dissentiunt; sed alter. Si Polemonius, peccat stoicus, rei falsæ assentiens. Vos quidem nihil dicitis a sapiente tam alienum esse. Sin vera sunt Zenonis, eadem in Peripateticos dicenda. Hic igitur neutri assentiatis. Sin utrique, uter est prudentior?*

« Par conséquent, dans la question de la malice des péchés

qui, d'après les stoïciens, est toujours la même, tandis qu'Antiochus soutient obstinément le contraire, je m'arrête à réfléchir laquelle de ces deux opinions est la vraie et la plus sûre à suivre. Est-ce qu'il ne m'est pas non plus permis d'en agir ainsi? *Placet stoicis omnia peccata esse paria; at hoc Antiocho vehementer displicet, liceat tandem mihi considerare utram sententiam sequar?*

« Mais ne veux-tu donc pas en finir, me criez-vous à l'oreille? ne veux-tu donc en finir avec tes hésitations et tes suspensions de jugement sans fin? Hâte-toi donc de dire toi-même laquelle de ces deux opinions te paraît évidente, et arrête-toi à elle; décide-toi comme mieux te semble, mais décide-toi pour quelque chose; *Præcide, inquis, et statue aliquando quod libet.*—Mais comment puis-je le faire? Comment puis-je me décider entre deux opinions qui, se présentant à moi environnées de preuves également fortes et également tranchantes, ne me paraissent pas évidentes ni l'une ni l'autre? N'est-ce pas vous autres stoïciens qui soutenez que c'est une véritable scélératesse que d'adopter une opinion qui n'est pas évidemment vraie? Or, ce dogme nous est commun avec vous. Nous autres académiciens pensons et disons tout de même. Eh bien, afin de ne pas me rendre coupable d'une si énorme faute, sais-tu ce que je fais? Je suis votre propre dogme : QUE LE SAGE NE DOIT RIEN ADMETTRE QUI NE LUI SOIT PARFAITEMENT CONNU; je suspends mon consentement; et je n'admets ni l'une ni l'autre opinion de vos grands moralistes; *Quid? dicuntur quidem, et acuta mihi videntur, in utramque partem et paria. Nonne caveam ne scelus faciam? Scelus enim dicebas esse, Luculle, dogma prodere. Contineo igitur me, ne incognito assentiar, quod mihi est et tecum dogma commune.*

« Me diras-tu peut-être qu'il faut que j'adopte ton *seul* système, comme étant le *seul* vrai? Certainement il est *seul*, s'il est vrai. Car deux systèmes contradictoires ne peuvent pas être tous les deux vrais. Mais, plaisanterie à part, est-ce nous autres académiciens qui méritons d'être appelés par vous des imprudents, parce que nous ne nous fions pas à notre propre évidence, crainte de nous tromper? ou plutôt n'est-ce pas vous autres stoïciens qui méritez d'être par nous appelés des esprits arrogants et téméraires, parce que, ne sachant rien avec cer-

titude, vous osez soutenir que vous êtes les seuls à savoir avec certitude toutes choses? *Nostra, inquies, sola vera sunt. Certe sola, si vera : plura enim vera discrepantia esse non possunt. Utrum igitur nos imprudentes qui labi nolumus? an illi arrogantes qui sibi persuadent scire se solos omnia?*

« Certainement, vous autres stoïciens, poussez l'arrogance au dernier excès. Vous ne prétendez rien moins que nous offrir le vrai tableau de la science universelle, de nous indiquer la vraie nature de toutes les choses, et, avant tout, la nature du souverain bien; poser les principes qui distinguent le bien du mal, et nous enseigner les vraies fins de l'homme, avec les véritables règles des devoirs et des mœurs et de toutes les actions de la vie entière. Vous nous promettez, en outre, de nous endoctriner dans l'art de disputer, et de nous donner le vrai critérium de la vérité. Or, dans l'amas infini d'objets si divers, de questions si compliquées que renferment ces différents ordres de choses, est-il possible que je ne tombe pas dans l'erreur? Est-il possible que je parvienne sur toutes ces choses à une certitude absolue? Tu ne le prétends pas; tu prétends qu'on ne doit retenir pour certain que ce dont on a une évidence vraie et sincère; sur tout le reste tu passes condamnation et tu me permets de ne pas y *croire*, mais d'en avoir une simple *opinion*. Mais par quel moyen, par quel système arriverai-je à distinguer les cas dans lesquels je ne dois pas *opiner?* Je crains bien que, dans ton arrogante prétention, tu ne vises tacitement qu'à m'imposer ton système, ton moyen, ton critérium souverain de la certitude; et tu n'en peux faire autrement, puisque tu crois que ce système, ce moyen, ce critérium, à toi, est le seul légitime, le seul sincère, le seul vrai. Mais si je me rends à tes désirs, comment ferai-je pour me dérober à l'importunité, à la persécution de tous les autres philosophes qui en croyant, eux aussi bien que toi, que leur système, leur moyen, leur critérium de certitude est le seul légitime, le seul sincère, le seul vrai, veulent m'imposer chacun le sien? *Tu tantum tibi arrogas ut exponas disciplinam sapientiæ, naturam rerum omnium evolvas, mores fingas, fines bonorum malorumque constituas, officia describas quam vitam ingrediar, definias. Idemque etiam disputandi et intelligendi judicium dices te et artificium traditurum. Perficies*

ut ego, ista innumerabilia complectens, nunquam labar? Quæ tandem ea est disciplina ad quam me deduces, si ab hac abstraxeris. Vereor ne subarroganter facias, si dixeris : Tuam, atque ita dicas necesse est ; neque vero tu solus, sed ad suam me quisque rapiet.

« Cette discorde des philosophes prétendant, chacun contre tous les autres, que son critérium de la vraie évidence est le seul légitime, me rend incertain sur celui de ces critérium que je dois choisir, et m'empêche d'en choisir aucun. Dès lors je n'ai aucun signe certain de distinguer la vraie évidence de la fausse, et par conséquent de rien admettre comme certain. Ainsi, toute la différence de ma manière de philosopher de la vôtre est en cela : que vous autres, en vous retranchant dans la légitimité de votre critérium pour distinguer les vraies évidences, vous admettez, comme parfaitement perçu et compris, tout ce que vous parvenez à découvrir à l'aide d'un critérium ; et que moi, ne pouvant admettre aucun des différents critérium des philosophes comme le signe certain de la vraie évidence, je n'admets aucune évidence comme certainement vraie, aucune chose comme certainement évidente ; je n'admets rien comme certain ; mais ce que vous admettez comme certain, je ne l'admets que comme probable, si tant est qu'il ait des degrés de probabilité. Dans tous les cas où vous donnez un consentement plein et entier, je n'en donne qu'un vague, incertain et incomplet ; dans tous les cas où vous dites : JE CROIS, — JE COMPRENDS, je ne dis que : J'OPINE, — IL ME PARAÎT ; tout ce que vous admettez comme dogme (*decretum*), je ne l'admets que comme opinion, et voilà tout ; *Et quæ vos percipi comprendique, eadem, si modo probabilia sunt, nos videri dicimus.*

« Voudras-tu me condamner pour cela ? Tu ne le pourras pas sans te mettre en contradiction avec toi-même. D'après toi, on doit admettre comme certain tout ce qui est évident. Or, il est évident pour nous que rien n'est certain ; mais le tout est plus ou moins probable. Vous voilà donc obligés, en vertu de vos propres principes, à tolérer le système académique, le système du probable, dégagé de toute prévention, délié de tout devoir, ne reconnaissant aucune obligation, libre de tout joug d'autorité ; et voilà aussi votre système de l'évidence renversé par les mêmes mains qui l'avaient fondé : *Sic igitur, in-*

ducto et constituto probabili, et eo quidem expedito, soluto et libero, nulla re implicato vides profecto jacere jam illud tuum perspicuitatis patrocinium. »

§ XVII. *Réfutation de l'objection des stoïciens : Que le* PROBABLE ACADÉMIQUE *arrêtait toutes les opérations de la vie matérielle. Observations sur les résultats funestes de ce* PROBABLE *dans l'ordre moral.*

« Mais comment ne vois-tu pas, répondait Lucullus à Cicéron, qu'une fois admis ce système de l'Académie : « Que l'homme n'est, ne peut être certain de rien, et qu'il ne sait vraiment rien, » on ne peut plus rien faire, et que la suspension de tout assentiment complet (*epoche*), même aux choses qui nous paraissent les plus évidentes, nous obligerait à la suspension de toute action? Car agir, c'est croire. On fait telle ou telle opération, ou l'on s'en abstient, parce qu'on la *croit* vraiment bonne ou mauvaise, utile ou funeste, conforme ou contraire au but qu'on se propose d'atteindre. Celui qui ne croit rien, ne peut rien opérer; et de cette manière l'*epoche* académique, si elle pouvait être universellement suivie, serait la suspension de toute action de la vie humaine et le bouleversement de la société; *Qui visum aut assensum tollit, omnem actionem tollit e vita.* »

« Rien de tout cela, reprenait Cicéron en s'appuyant sur l'autorité de Carnéade, le dernier réformateur de l'Académie ; ce danger, par lequel vous voulez nous effrayer et nous imposer le dogmatisme, n'est pas réel. En niant qu'on puisse jamais parvenir à avoir sur rien une certitude absolue, capable de déterminer un assentiment complet, l'Académie ne nie pas qu'on puisse, par le témoignage des sens et de la raison, obtenir une foule d'évidences plus ou moins problables ; qu'on puisse parvenir à avoir, sur beaucoup de choses, des certitudes plus ou moins approximatives et capables, par cela même, de nous faire décider à opérer. Si l'Académie niait même la possibilité d'obtenir le probable à défaut du certain, c'est alors, et alors seulement, qu'on pourrait lui reprocher, comme tu viens de le faire, que son système est contraire à la nature, et qu'il pourrait renverser le monde, en y arrêtant toute règle de la vie et toute opération. Mais en gardant le principe : Que tout ce qui se présente

à nous comme évidemment vrai peut bien être radicalement faux, l'Académie n'en soutient pas moins que l'on peut, sur le témoignage des sens, par exemple, admettre plusieurs choses, sinon comme vraies, au moins comme plus ou moins probables, lorsque rien ne se présente comme contraire à ces probabilités. Notre sage peut bien donc se servir de ces probabilités, et se conduire par elles dans toutes les conditions de la vie; *Ita Carneadi placebat: Tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur; ut autem probatio, multa. Etenim, contra naturam esset, si probabile nihil esset, sequeretur enim omnis vitæ ea, quam tu commemorabas, eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt. Teneatur modo illud: Non inesse in his quidquam tale quale non etiam falsum, nihil ab eo differens esse possit. Sic quidquid acciderit, specie probabile, si nihil se offert probabilitati contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitæ gubernabitur.*

« Eh quoi! peux-tu croire cette doctrine absurde et funeste, tandis que vous autres stoïciens la suivez vous-mêmes? Car même le sage, que vous façonnez à votre manière, est obligé par vous à admettre mille choses qui ne sont qu'extérieurement probables, et dont il n'a aucune évidence intérieure, aucune certitude, mais qu'il regarde seulement comme plus ou moins vraisemblables, et auxquelles par conséquent il ne donne pas, il ne peut pas donner un consentement entier et parfait. Mais qu'est-ce que tout cela, sinon admettre que, lorsqu'on ne peut pas avoir la certitude, on doit se contenter de la probabilité; et que c'est seulement en niant même toute probabilité, que l'homme ne pourrait plus vivre au milieu des hommes; *Etenim, is quoque qui a vobis inducitur sapiens nonnulla sequitur probabilia non comprehensa neque percepta neque assensa, sed similia veri, quæ nisi probet, omnis vita tollitur.*

« Et en effet, lorsque votre stoïcien s'embarque sur un navire, est-ce qu'il comprend évidemment, est-ce qu'il est complétement certain que sa navigation sera rapide et heureuse? Non, certainement non. Seulement s'il part de ce port, par exemple, pour Pouzzoles, sur un bon navire, avec un habile pilote et par un temps superbe, il croit probable qu'il arrivera heureusement au terme de son voyage. De même donc que, dans ce cas, le défaut de la certitude n'empêche pas votre sage de partir;

de même dans tous les autres cas ce même défaut de certitude ne l'empêchera pas d'agir; et quoiqu'il ne garde aucune chose comme absolument certaine, et qu'il ne croit possible d'arriver qu'à des probabilités plus ou moins grandes, il en a assez, par cela seul, pour opérer et pour vivre; *Quid enim conscendens navem sapiens, num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? Qui potest? Sed si jam ex hoc loco proficiscetur Puteolos, probo navigio, bono gubernatore, hac tranquillitate, probabile videatur se illuc venturum esse salvum. Hujusmodi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi*

« Ne dites donc plus, Lucullus, que celui qui n'admet aucune chose comme certaine, et ne s'en tient qu'au probable, ne peut se décider à rien faire; ne dites plus qu'il est arrêté dans ses décisions par cela même qu'il ne perçoit d'une manière évidente pas même le probable. Le défaut de la certitude n'est pas pour nous un empêchement pour opérer, pas plus qu'il ne l'est pour vous-même. Car n'est-il pas vrai que vous aussi vous allez sur mer, vous combattez, vous vous mariez, vous engendrez des enfants, et vous vous décidez à faire mille autres choses dans lesquelles vous n'avez d'autre guide, d'autre espérance de réussir qu'une bien faible probabilité, et cependant vous les faites; *Quid impediet actiones ejus qui probabilia sequitur, nulla re impediente? Hoc, inquis, ipsum impediret quod statuet ne id quidem quod probet posse percipi. Jam istud te quoque impediet in navigando, in conserendo, in uxore ducenda, in liberis procreandis, plurimisque in rebus, in quibus nihil sequere, præter probabile.* »

« Mais comment se fait-il, reprenait Lucullus, que vous autres académiciens, tout en soutenant qu'on ne peut pas être certain de nier, vous admettez plusieurs choses comme absolument certaines; et que, lorsque vous êtes appelés à témoigner devant des juges, vous affirmez avec serment que la chose s'est certainement passée comme vous l'attestez? — C'est vrai, répond Cicéron; moi aussi j'admets tout ce qui se présente à mon esprit environné des signes de l'évidence, tout ce qui fait une profonde impression sur nos sens. Souvent moi aussi je me rends à ce dont je crois avoir une perception claire et distincte, parce qu'il y a en moi une force qui m'y oblige, et à laquelle je

ne puis pas résister. Mais avec cette différence, cependant, que vous autres stoïciens vous regardez comme absolument certaines en elles-mêmes les choses dont vous avez l'évidence; et que nous autres qui ne nous croyons pas des sages, qui nous défions de nous-mêmes, nous n'admettons, comme certaine, que la perception claire et distincte que nous éprouvons en nous-mêmes, mais non pas le rapport nécessaire entre cette perception et la chose; et, touchant la nature et les qualités des objets qui sont hors de nous, nous soutenons toujours que nous ne pouvons être certains de leur existence, quelle que soit l'impression qu'ils produisent sur nous; *Visa ista cum acriter mentem sensusque pepulerunt, accipio, hisque interdum assensio; nec percipi tamen, nihil enim arbitror posse sciri; non sum sapiens. Itaque visis cedo, nec possum resistere.*

« Quant aux serments, poursuivait Cicéron, lorsque nous affirmons par serment une chose comme très-certaine, nous n'attestons avec une confiance parfaite que l'impression que nous avons éprouvée en nous-mêmes, car là-dessus il nous est impossible de nous tromper; mais non pas la véritable cause qui nous a fait éprouver cette impression, car cette cause peut bien être tout autre que celle que nous croyons. C'est pour cela que, d'après les usages de nos ancêtres, les témoins ne doivent attester par serment, devant les tribunaux, que l'impression qu'ils auraient éprouvée à l'occasion de ce qui se serait passé sous leurs yeux; et les témoins ne sont censés se parjurer que lorsqu'en se trompant volontairement, ils attestent une chose contrairement à leur sentiment intérieur. Mais nos ancêtres sachant bien que la vie entière nous présente des cas dans lesquels l'homme se trompe, même dans les choses qui lui paraissent les plus certaines, ils ont établi que, dans les jugements criminels, lors même qu'il s'agit de faits qu'on aurait vus de ses propres yeux, le témoin ne doit pas dire : « Je l'ai vu; » mais : « *Je crois* l'avoir vu. » Et on a exigé que même les membres du *jury*, en se prononçant pour l'affirmative par rapport au fait, ne disent pas : « Nous croyons que la chose est ainsi; » mais : « *Il nous paraît* que la chose est ainsi; » *Quam rationem majorum comprobat diligentia, qui primum jurare ex sui animi sententia quemque voluerunt; deinde ita teneri,*

si sciens falleretur ; quod inscientia multa versaretur in vita ; tum qui testimonium diceret ut arbitrari se diceret, etiam quod ipse vidisset, quæque jurati judices cognovissent, ut eadem non esse facta, sed ea videri, pronuntiarent. »

C'est ainsi que Cicéron réfutait l'objection des stoïciens : *Que le probable académique entraînait la suspension de tous les actes de la vie humaine.* Mais remarquons bien que si ce scepticisme n'arrêtait pas tout à fait les opérations de la vie matérielle de l'homme, il arrêtait bien toutes les opérations de sa vie morale. On peut, à l'aide du probable, se décider à se marier, à voyager, à cultiver son champ, à entamer des affaires ; mais on ne peut pas commander à ses passions, combattre ses vices, pratiquer la vertu, faire des sacrifices pour l'accomplissement des devoirs, sans être *certain* qu'il existe une loi morale obligeant la conscience, et un Dieu qui en réclame l'observance et en punit la violation ; sans être *certain* des différentes obligations que cette loi impose dans les circonstances différentes de la vie, et dans les rapports de l'homme avec l'homme, et de l'homme avec Dieu et avec lui-même. Et tant qu'on n'est pas *certain* de ces choses-là, tant qu'on n'en a que des *probabilités* plus ou moins fortes, plus ou moins claires, on ne peut se croire obligé à rien de dur, à rien de pénible, à aucun effort, à aucun sacrifice. Dans l'ordre moral, on ne marche qu'à l'aide de la *croyance* et non pas de l'*opinion ;* et la croyance ne marche elle-même qu'à l'aide de la *certitude*, tout comme l'opinion à l'aide du *probable.* Ainsi le probable académique ou le scepticisme ancien, en fournissant à l'homme physique des motifs suffisants d'agir dans l'ordre purement matériel, livrait l'homme moral à ses penchants, à ses caprices, à ses fantaisies, à ses passions dans l'ordre spirituel. Sous ce rapport, le sceptique était toujours l'homme croyant comme il voulait, et vivant comme il croyait. Et c'est ce que Cicéron a lui-même avoué par ces mots qu'il vient de prononcer : « Le probable, que nous avons adopté comme le fondement de notre doctrine et la règle de notre vie, est dégagé de toute obligation, délié de tout devoir, libre de tout joug d'autorité ; *Induto et constituto probabili, eo quidem expedito soluto et libero.* Et puisque ce *probable* avait fini par s'établir parmi toutes les sectes philosophiques, il nous explique le

dévergondage des doctrines et la turpitude de la vie des anciens philosophes.

§ XVIII. *Conclusion de l'apologie du scepticisme par Cicéron. Les chefs de différentes sectes sont d'accord dans l'admission de cette doctrine. Ses conséquences funestes à la société. Cicéron les confirmant par sa mort. Le traité de Cicéron irréfutable par les stoïciens n'admettant pas la création.*

Enfin, voici les tristes et navrantes paroles par lesquelles Cicéron termine cette grave et importante discussion : « Je crois, s'écrie-t-il, en avoir dit assez pour prouver qu'il n'est que trop vrai qu'on ne peut être certain de rien ; et, maintenant que je suis parvenu à la fin de ma démonstration, je ne fais qu'ajouter ce seul mot : Une autre fois, quand nous nous occuperons de cette question, au lieu de perdre notre temps à constater les illusions, les méprises qui nous viennent des yeux et de tous les autres sens, ou bien les formes fallacieuses de la dialectique, véritables filets de l'esprit humain, que les stoïciens ont tissus et auxquels ils se sont pris eux-mêmes, nous n'avons qu'à déplorer en commun les si nombreuses et si profondes dissensions des plus grands hommes entre eux touchant les plus graves sujets, les ténèbres épaisses qui enveloppent toute la nature, les erreurs pitoyables de tant de philosophes qui sont en un désaccord si complet par rapport aux grandes questions du bien et du mal ; et puisqu'au milieu de tant de systèmes et d'opinions diverses, le vrai système, la vraie opinion ne peut être qu'une, et que l'on ne sait pas et l'on ne peut savoir laquelle elle est, ni où retrouver cette opinion uniquement vraie, nous devons reconnaître et avouer que cette discipline si noble, qu'on appelle philosophie, n'est rien en elle-même et ne peut nous servir à rien. *Quoniam satis multa dixi, est mihi perorandum. Post hæc tamen, cum hæc quæremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseremus, de obscuritate naturæ, deque errorum tot philosophorum qui de bonis contrariisque rebus inter se tantopere discrepant, ut cum plus uno verumque non possit, jacere necesse sit tam nobiles disciplinas ; quam de oculorum sensuumque reli-*

quorum mendaciis et de sorite quas plagas ipsi contra se stoici texuerunt. »

A cette argumentation de Cicéron, Lucullus ne répondit que par ces mots : « Je ne regrette point que nous ayons eu ce long entretien. Nous pourrions nous réunir souvent, et nous pourrions alors développer ce qui nous paraît plus vrai; *Non moleste fero nos hæc contulisse. Sæpius enim congredientes nos, si quæ videbuntur requiremus.* » Ce qui, en d'autres termes, n'etait autre chose que s'avouer battu.

« Pour moi, reprit Catulus, j'en reviens à l'avis de mon père, qu'il disait être celui de Carnéade, c'est-à-dire que je crois qu'on ne peut être certain de rien; qu'on ne peut rien percevoir, rien comprendre comme certainement vrai; *Ego ad patris revertor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat : ut percipi nihil putem posse.*

« Quant à Hortensius, je pense, dit-il en riant, qu'il faut suspendre et ajourner toujours ce jugement; *Tum ille (Hortensius) ridens : Tollendum.* »

« C'est très-bien, repart Cicéron; c'est justement là la doctrine de l'Academie que j'ai soutenue, qu'il faut toujours suspendre et ajourner ses jugements; *Teneo te, inquam. Nam ista Academiæ est propria sententia.* »

En sorte que Catulus et Hortensius, qui n'ont presque rien dit dans ce dialogue, paraissent n'y avoir été introduits que pour être témoins de la defaite du dogmatisme stoïcien dans la personne de Lucullus; pour applaudir au triomphe du doute académique, dans la personne de Cicéron; pour se ranger, eux aussi, de son côté; et pour attester par là, au nom de tout ce que Rome avait de plus sérieux et de plus éclairé, que les plus grands hommes de la ville éternelle de ce temps-là n'étaient tous, au fond, que de veritables sceptiques.

« En voyant s'accréditer ces *dangereuses* opinions, a dit le « dernier traducteur français de ce livre de Cicéron, on sent « que l'on assiste *à la dissolution de la société antique ;* que « le monde va être livré à de longs déchirements, jusqu'à ce « que, du milieu des ruines, s'élève un nouvel ordre de choses. « Ajoutons que si, par les *perpétuelles hésitations* de sa vie, « Cicéron nous présente un *commentaire vivant* de ses *tristes* « *doctrines*, du moins sa mort héroïque leur a donné un écla-

« tant démenti (DEL CASSO, INTRODUCTION *au second livre* « *des Académiques de Cicéron*). » Voilà donc un des plus fougueux admirateurs de la philosophie ancienne et de Cicéron en particulier, qui nous avoue que la raison philosophique ancienne, ayant abouti au scepticisme, a livré la société antique à sa *dissolution*, et le monde à de *longs déchirements*; que les doctrines de Cicéron étaient vraiment *tristes*; que sa vie a été un flux et reflux perpétuel d'hésitations entre le bien et le mal, tout comme sa philosophie a été un flux et reflux perpétuel entre le vrai et le faux. Quant à l'*héroïsme de sa mort*, il est bien loin d'être démontré. Cicéron ne paraît avoir offert son cou au glaive du bourreau que comme le fait tous les jours le mahométan stupide, et en vertu du même principe : *qu'il faut se résigner à son destin*. Il paraît être mort en ne sachant *rien de certain* sur la vie à venir; et ainsi, loin d'avoir donné un *éclatant démenti* aux doctrines de toute sa vie, il y a ajouté un *commentaire* nouveau même par sa mort.

En attendant, la voilà cette apologie la plus complète et la plus solide qu'on ait jamais faite du scepticisme. Ni Pyrron lui-même chez les anciens, ni Bayle, ni Hume, ni Rousseau, ni Kant, ni Jouffroy, chez les modernes, n'ont rien dit de plus fort et de plus frappant contre la possibilité d'arriver à une certitude quelconque sur quoi que ce soit. Quant aux sceptiques modernes, ils n'ont fait que puiser à cette source empoisonnée, l'exploiter, s'en faire hideusement beaux, sans avoir rien inventé ni ajouté rien de nouveau sur ce sujet, et sans avoir pu jamais égaler ce triste maître de la science du doute, Cicéron, ni par la force du raisonnement ni par l'élégance du style.

Mais ce à quoi on n'a pas fait assez d'attention dans la grande question de la certitude, qui, pendant des siècles, a formé le sujet des plus longues et sérieuses disputes de l'ancien monde, est que tout ce qu'on a dit et qu'on pourra jamais dire de fort et d'entraînant en faveur du scepticisme, ne tient qu'à la négation explicite ou sous-entendue du dogme de la création.

Cicéron, on vient de l'entendre, et il en est de même de presque tous les philosophes sceptiques, ne nie pas l'existence de la vérité. Ce qu'il nie est que l'homme ait en lui-même les moyens propres de la percevoir, de l'atteindre d'une manière

certaine, et propre à y donner un consentement plein et entier, et à y conformer toutes ses opérations.

Les stoïciens se retranchaient sur l'évidence résultant du témoignage des sens dans les choses physiques, et du témoignage de la raison dans les choses intellectuelles. Mais les académiciens soutenaient avec raison que, pour que l'évidence, résultant du témoignage des sens et de la raison, fût reçue comme un critérium sincère et fidèle de la vérité, il fallait commencer par prouver que les sens et la raison sont des moyens propres, naturels, sont, à leur tour, des témoins sincères et fidèles de la vérité des choses. Ce qui n'étant pas prouvé, ne pouvant pas être prouvé par les stoïciens, à cause de l'ignorance vraie ou affectée où ils étaient touchant les rapports entre Dieu et l'homme, ils fondaient l'édifice de la certitude sur une base incertaine, chancelante, sur un terrain mobile, où il ne fallait qu'un souffle du vent du scepticisme pour le renverser.

§ XIX. *On ne peut rien affirmer sur le témoignage de la raison, sans admettre Dieu comme auteur de la raison. Les plus grands philosophes ont rendu hommage à ce principe. Descartes, mieux que tout autre. Après avoir établi l'*ÉVIDENCE *pour critérium de la vérité, et le* SENS COMMUN *pour critérium de l'évidence, Descartes a fini par établir, dans la* VÉRACITÉ DU DIEU AUTEUR DE LA RAISON, *le fondement de la certitude. C'est ainsi que, malgré son doute universel, il a évité le scepticisme.*

On ne peut en effet considérer le témoignage de la raison et des sens comme des critérium propres et naturels de la vérité, à moins d'admettre d'abord que c'est Dieu qui, ayant créé l'homme pour connaître la vérité par son intelligence et la réaliser par sa volonté libre et par ses actions, lui a donné les sens et la raison comme des moyens propres et naturels pour arriver à cette connaissance.

Ce rapport nécessaire entre la croyance au Dieu auteur et créateur de l'homme, et la compétence naturelle du témoignage de la raison et des sens en faveur de la vérité, a été plus ou moins distinctement aperçu par les plus grands esprits qui se sont occupés de ce grave sujet. Platon chez les anciens, Descartes,

Vico, Malebranche et Leibnitz, chez les modernes, ayant tous placé en Dieu l'origine des idées, c'est-à-dire le principe de toute certitude et de toutes les connaissances humaines, ont, bon gré mal gré, rendu hommage à cette grande et importante vérité : « Qu'au lieu de commencer par l'homme pour expliquer « Dieu, il faut commencer par Dieu pour expliquer l'homme ; « et qu'à moins qu'on ne commence par croire en un Dieu « ayant créé l'homme pour la vérité, qui est la fin de tout être « intelligent, on ne peut être sûr que l'homme a vraiment « en lui des facultés naturelles, aptes à saisir certainement la « vérité. »

Mais personne n'a, que je sache, mieux que Descartes, constaté cette impossibilité où est l'homme d'être certain de rien, s'il ne commence par admettre Dieu, par croire en Dieu, comme Créateur et Maître de l'homme, et Auteur de sa raison et de son intelligence.

Ce grand esprit, en voulant fonder, lui aussi, le dogmatisme, s'y est pris de la même manière que les anciens stoïciens, avec cette seule différence que ceux-ci, toujours grossiers, avaient pris leur point de départ dans cette vérité de l'ordre physique : « Il est jour, donc on y voit, *Si dies est, lucet*, » parce qu'ils étaient païens et parce qu'ils étaient philosophes ; au lieu que Descartes, toujours spiritualiste parce qu'il était chrétien, et malgré qu'il fût philosophe, a pris son point de départ dans cette vérité de l'ordre intellectuel : « Je pense, donc je suis ; *Cogito, ergo sum*. »

Le stoïcien se demandait à lui-même : Qu'est-ce qui me fait croire à cette conclusion : « On y voit? » C'est qu'elle est évidemment renfermée dans cette prémisse : « Il est jour. » D'où il concluait encore : Que tout ce qui se présente à l'homme avec la même évidence, avec la même liaison naturelle, nécessaire entre une prémisse et sa conséquence, entre un prédicat et son sujet, on peut l'admettre comme certainement vrai. Or, Descartes s'est fait la même demande à propos de son « Je pense, donc je suis ; » et il est parvenu aux mêmes conclusions, ayant dit : « Dès à présent, je crois donc pouvoir admettre comme certainement vrai tout ce qui se présente à ma raison avec la même évidence que cette proposition : « Je pense, donc je suis. »

Mais, pour tout homme qui raisonne, deux choses sont évidemment claires dans cette argumentation : 1° que toute sa force repose sur ce principe : *Ma raison ne me trompe pas, parce qu'il y a un rapport nécessaire entre ce dont ma raison a l'idée claire, distincte, et la vérité de la chose qui se présente de cette manière à ma raison;* 2° qu'on ne peut pas admettre sans raison ce principe fondamental de toute raison, et qu'il faut, avant tout, être certain de la vérité de ce principe, duquel relève la vérité de toutes nos perceptions claires et distinctes, et même la vérité de cet enthimème : « Je pense, donc je suis. »

Or, Descartes avait trop d'esprit, était trop bon logicien pour ne pas voir tout cela ; et, par conséquent, se mettant tout de suite à l'œuvre pour se démontrer la vérité de ce principe : *Qu'il y a un rapport naturel, nécessaire, entre les perceptions claires et distinctes qu'on a des choses, et la vérité des choses en elles-mêmes;* voici comment il a procédé : « Si l'on me demande, dit-il, les raisons pour lesquelles je retiens que mes principes sont vrais, je puis en présenter deux qui suffisent pour toutes les autres. La première de ces raisons de la certitude de mes perceptions claires et distinctes est dans leur clarté même et dans leur distinction : car comment croire qu'une perception souverainement claire et distincte d'une chose ne soit pas le reflet naturel, le fidèle témoin de la chose? La seconde raison de la certitude de mes perceptions claires et distinctes est que c'est par elles qu'on prouve tous les autres principes et toutes les autres vérités ; *Rationes proponere voluissem quibus probaretur illa ipsa principia esse vera, duæque ad illud probandum sufficiunt : prima est : Ea maxime clara esse. Secunda : Ex iis omnia alia deduci posse.* » (PRINCIP. PHILOSOPH., *Præfatio.*)

Mais puisqu'on a affaire aux philosophes, cette partie des humains la plus exigeante et la plus difficile, et qu'elle ne se fera pas faute de me demander encore : Comment puis-je m'assurer que mes principes sont vraiment clairs, et que leur évidence ne me trompe pas? voilà deux preuves aussi pour cela. La première est : Dans la facilité merveilleuse avec laquelle je les ai retrouvés; ils sont en quelque sorte venus d'eux-mêmes à ma rencontre. La seconde preuve de l'évidence de mes principes

est celle-ci : Qu'ils ont été *connus dans tous les temps*, et qu'ils ont toujours été regardés comme vrais et certains *par tous les hommes*. Mais quoique ces mêmes vérités, que j'ai prises pour mes premiers principes, aient toujours été connues *par tous les hommes*, personne, que je sache, ne s'est aperçu, *jusqu'à présent*, que c'est par ces mêmes principes qu'on peut parvenir à la connaissance de toutes les choses de ce monde : *Ea autem valde clara esse facile probo : primo Ex modo quo illa inveni... Altera ratio quæ principiorum evidentiam probat, hæc est : Illa* OMNI TEMPORE *cognita ; quin imo pro veris et indubitis* A CUNCTIS HOMINIBUS *habita fuisse. Verum, etiam si omnes veritates illæ, quas pro principiis meis habeo*, SEMPER ET AB OMNIBUS *cognitæ fuerint*, NEMO *tamen, quod sciam*, HACTENUS *fuit qui cognoverit : omnium aliarum rerum, quæ in mundo sunt, notitiam ex iis deduci posse* (*Ibid.*). »

Je n'ai pas à m'occuper, dans ce moment, de l'affirmation de Descartes, si tranchante et je dirais presque si prétentieuse et en même temps si ridicule : Que *personne, avant lui, n'avait jamais connu que c'est à l'aide de premiers principes qu'on peut raisonner* sur tout ce qui est raisonnable, et en découvrir la vérité; en d'autres termes: Qu'avant Descartes et depuis l'origine du monde, *on n'avait jamais raisonné*. Il faut pardonner ce mot à ce génie, qui, de soldat qu'il était devenant philosophe, n'avait pas tout à fait oublié les franches allures de cet esprit militaire français, qui ne connaît pas de difficulté et ne doute de rien.

Mais je ne puis m'empêcher de m'arrêter un instant à cette évolution soudaine, à cette prudente et habile retraite de Descartes, du terrain dangereux de la philosophie exclusive et absolue du sens privé, où il s'était trop imprudemment engagé, et où une entière défaite ne lui aurait manqué, pas plus qu'elle ne manqua à Platon lui-même. Je ne puis pas m'empêcher de m'arrêter un instant à ce mouvement rétrograde de Descartes pour aller s'abriter sous les remparts de la philosophie du sens commun, des croyances universelles et constantes de l'humanité, puisqu'il a reconnu que la preuve de la vraie évidence est celle-ci : Qu'elle frappe de la même manière tout le monde.

Dans sa lettre à Gassendi, que Descartes appelle CHAIR,

tandis que Gassendi avait appelé Descartes ESPRIT, ce qui, pour le dire en passant, n'a pas été très-poli de la part de Descartes; dans sa lettre, dis-je, à Gassendi, Descartes avait dit, il est vrai, qu'il se considérait comme une intelligence s'étant tellement isolée de tout ce qui était en dehors d'elle-même, et s'étant tellement concentrée en elle-même, qu'elle ne savait pas même si d'autres hommes avaient jamais existé avant lui, ni s'il en existait en même temps que lui; et que, par conséquent, Descartes ne faisait aucun cas de l'autorité du consentement universel, des croyances communes de tous les hommes : *Meminisse debes, ô* CARO, *te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur.*

Mais on a eu tort peut-être de prendre ce passage au sérieux, et d'en conclure que Descartes avait voulu chercher la vérité avec sa raison toute seule, et se placer en dehors de toutes les conditions et de toutes les lois de l'humanité. Le contraire nous est attesté par lui-même. Pour Descartes, le critérium propre de la vérité est la perception claire et distincte de la chose perçue, parce qu'il y a rapport nécessaire entre la perception claire et distincte de la chose et la vérité de la chose en elle-même; mais, pour Descartes aussi, la preuve véritable, la preuve formelle de la vérité de cette doctrine est que, DEPUIS L'ORIGINE DU MONDE, TOUS LES HOMMES ONT, TOUJOURS ET PARTOUT, CONNU CETTE DOCTRINE, ET L'ONT ADMISE COMME INDUBITABLEMENT VRAIE; *Ratio quæ principiorum evidentiam probat, hæc est : Illa omni tempore cognita ; quin imo pro veris et indubitatis a cunctis hominibus habita fuisse.*

Et, afin qu'il n'y ait pas de doute que Descartes a, sur cette matière, suivi l'ancienne doctrine, la doctrine des scolastiques, même par les mots, il a appelé, lui aussi, *notions communes*, ces mêmes principes de l'évidence que les scolastiques appelaient LES CONCEPTIONS COMMUNES DE L'ESPRIT, *conceptiones animi communes.* Car, dans sa *Méthode*, Descartes s'exprime dans ces termes : « Quant à ces *notions communes*, il n'y a pas de doute qu'elles peuvent être aperçues par tout le monde d'une manière claire et distincte; autrement, on ne pourrait pas les appeler DES NOTIONS COMMUNES: *Quantum ad has* COMMUNES NOTIONES *non dubium est quin clare et distincte percipi pos-*

sint, alioquin enim COMMUNES NOTIONES *non essent dicendæ.* »

Mais qu'on ne croie pas que Descartes ait été content d'avoir assis sur cette base l'édifice de la certitude. Cet homme si extraordinaire et, si l'on veut, si excentrique, avait plus de sagacité dans l'esprit, plus de sens du vrai dans le cœur, que ses adversaires ne lui en ont voulu reconnaître. Bien des fois il s'égare; mais à peine a-t-il glissé dans le sentier de l'erreur, qu'il revient sur ses pas; il est ramené à la vérité par sa foi et par les nobles instincts de son âme. Ainsi, Descartes s'est aperçu, et, bien plus, il a senti que sa démonstration, tirée du consentement constant et universel de tous les hommes, admettant *toujours* et *partout* une chose comme indubitablement vraie, ne démontrait pas d'une manière absolue la vérité de la chose. Car ne pourrait-il se faire, se disait-il, que toute l'espèce humaine se trompe, tout comme se trompent, et bien souvent, les individus? Pour reconnaître à tous les hommes affirmant la même chose l'infaillibilité qu'on ne peut pas accorder à quelques hommes; pour admettre que l'homme se trompe, sans que l'humanité se trompe jamais, et que l'erreur, possible dans le ressort de l'évidence privée, n'est plus possible dans le ressort de l'évidence commune, il faut une raison, une grande raison; et cette raison, assurant l'infaillibilité à la raison universelle des hommes, doit être puisée en dehors de l'humanité. Or, Descartes n'a trouvé cette raison que dans ces principes de la foi universelle : Dieu ayant créé le monde, et l'homme dans le monde, c'est Dieu qui a donné à l'homme la raison et les sens, comme des moyens naturels, légitimes, de connaître la vérité. Car Dieu, ne pouvant être trompeur, ne pouvant pas vouloir que ses créatures se trompent, n'a pas pu donner à l'homme la raison et le sens comme des moyens d'erreur. Il est donc clair qu'il existe, qu'il doit exister, de par le Dieu infiniment puissant, véridique et bon, un rapport nécessaire entre les perceptions claires et distinctes de l'esprit humain, et la vérité.

« Aussitôt donc, a dit Descartes, que l'occasion s'en présente, je dois examiner : S'il existe un Dieu qui m'a créé, et si ce Dieu peut, oui ou non, être trompeur, et s'il m'a donné, oui ou non, la raison comme un moyen de me tromper. Car, tant que j'ignorerai ces choses-là, je ne puis avoir aucune foi dans ma raison, et je ne puis, même avec des perceptions claires et distinctes,

être certain de rien. *Quam primum occurrat occasio examinare debeo an sit Deus? an possit esse deceptor? Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.* »

Mais qu'on ne croie pas que ce soit là une de ces pensées de Descartes, échappées à la mobilité de son esprit, et qui, énoncées dans un endroit, sont démenties dans un autre. C'est au contraire son idée fixe, son principe immuable, sur lequel il base sa méthode et sa philosophie. Ainsi, loin de l'avoir désavoué quelque part ce même principe, il y revient souvent, il le rappelle souvent dans ses différents écrits, et toujours avec la même force de conviction, avec la même clarté d'expressions, avec le même empressement. Voici quelques-uns de ces passages, où Descartes répète toujours la même doctrine : Que, sans la foi au Dieu créateur, il n'y a pas de certitude.

Dans son *discours de la Méthode*, il s'exprime ainsi : « Cela « même que j'ai tantôt pris pour *une règle, à savoir, que les « choses que nous comprenons très-clairement et très-distinc- « tement sont toutes vraies*, N'EST ASSURÉ QU'A CAUSE QUE « DIEU EST OU EXISTE, ET QU'IL EST UN ÊTRE PARFAIT, ET « QUE TOUT CE QUI EST EN NOUS VIENT DE LUI. D'où il « suit que nos idées ou notions étant des choses réelles et qui « viennent de Dieu, *en tout ce en quoi elles sont claires et « distinctes*, ne peuvent en cela être que vraies... Mais *si nous « ne savions point* que tout ce qui est en nous de réel et de « vrai *vient d'un être parfait et infini*, POUR CLAIRES ET DIS- « TINCTES QUE FUSSENT NOS IDÉES, NOUS N'AURIONS AU- « CUNE RAISON QUI NOUS ASSURAT QU'ELLES EUSSENT LA « PERFECTION D'ÊTRE VRAIES. » (*OEuvr.*, tom. I.)

A propos de cet axiome : *Les trois angles d'un triangle rectiligne sont égaux à deux droits*, voici ce que dit encore Descartes : « Il se peut faire aisément que je doute de sa vé- « rité, *si j'ignore qu'il y ait un Dieu;* car je puis me persuader « d'avoir été fait *tel par la nature que je me puisse* AISÉMENT « TROMPER, MÊME DANS LES CHOSES QUE JE CROIS COM- « PRENDRE AVEC LE PLUS D'ÉVIDENCE ET DE CERTITUDE. « Mais après avoir reconnu qu'*il y a un Dieu*, pour ce qu'en « même temps j'ai reconnu aussi *que toutes choses dépendent « de lui, et qu'il n'est point trompeur*, et qu'ensuite de cela

« j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai; *encore que je ne pense plus aux raisons* par lesquelles j'ai jugé cela être véritable, « ou ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le « fasse jamais révoquer en doute, et ainsi j'en ai une vraie et « certaine science. Ainsi je reconnais très-clairement que LA « CERTITUDE ET LA VÉRITÉ DE TOUTE SCIENCE DÉPENDENT « DE LA SEULE CONNAISSANCE DU VRAI DIEU; en « sorte qu'AVANT QUE JE LE CONNUSSE, JE NE POUVAIS « SAVOIR PARFAITEMENT AUCUNE AUTRE CHOSE. » (*Médit.*, 5. tom. I.)

Dans la même Méditation, Descartes ajoute ce qui suit : « Y a-t-il rien de plus clair et plus manifeste que de penser « qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait? Je « ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que tout ce qui « me semble le plus certain; mais, outre cela, je remarque « QUE LA CERTITUDE DE TOUTES LES AUTRES CHOSES EN DÉ- « PEND SI ABSOLUMENT, *que, sans cette connaissance*, IL « EST IMPOSSIBLE *de pouvoir jamais rien savoir parfaite-* « *ment.* »

Il résulte de ce principe qu'il n'y a pas de certitude possible pour l'athée. Descartes n'a pas manqué de déduire cette conclusion : « Pour ce qui regarde, dit-il, la science d'un athée, il est « aisé de montrer qu'*il ne peut rien savoir avec certitude et* « *assurance.* Car d'autant moins puissant sera celui qu'il recon- « naîtra pour l'auteur de son être (la nature aveugle), d'autant « plus aura-t-il l'occasion de douter, si sa nature *n'est point* « *tellement imparfaite, qu'il se trompe même dans les choses* « *qui lui semblent très-évidentes;* et JAMAIS IL NE POURRA « ÊTRE DÉLIVRÉ DE CE DOUTE, SI PREMIÈREMENT IL NE RE- « CONNAÎT QU'IL A ÉTÉ CRÉÉ PAR UN DIEU, PRINCIPE DE « TOUTE VÉRITÉ, ET QUI NE PEUT PAS ÊTRE TROMPEUR. » (*Œuvr.*, tom. II.)

Ailleurs Descartes a dit aussi : « D'où il suit (de la véracité « divine) que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, et que « nous appelons *lumière naturelle*, n'aperçoit jamais aucun « objet qui ne soit vrai en ce qu'elle aperçoit, c'est-à-dire en ce « qu'elle connaît clairement et distinctement, parce que nous « aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous

« l'avait donnée telle, que nous prissions le faux pour le vrai « *lorsque nous en usons bien.* » (Œuvr., tom. III.)

Enfin, dans le passage qui suit, Descartes paraît faire un cercle vicieux. Mais toujours est-il vrai qu'il y établit, en dernière analyse, la véracité divine comme l'unique preuve de l'autorité des perceptions claires et distinctes. « Comme je juge, a-t-il dit, « quelquefois que les autres se trompent dans *les choses qu'ils* « *pensent le mieux savoir,* que sais-je si Dieu n'a point fait si « je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de « deux et de trois? J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée « pour le premier principe duquel j'ai déduit clairement les suivants, à savoir, qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui « est au monde, et qui, étant *la source de toute vérité, n'a* « *point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse* « *tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une* « *perception fort claire et fort distincte.* » (Les Principes de la Philosophie, III.)

Descartes était chrétien; il n'avait jamais sérieusement douté de l'existence d'un Dieu créateur de l'homme, d'un Dieu aussi infiniment véridique et saint que puissant et parfait. S'appuyant donc sur cette foi, il a admis que la raison humaine, l'œuvre de ce Dieu ayant créé l'homme pour connaître la vérité, est, dans *certaines conditions* et dans *certaines limites*, un moyen naturel, un témoin sincère et fidèle de la vérité.

C'est sur cette base solide qu'il a fondé l'édifice de la certitude et de toutes les connaissances humaines. On lui a souvent reproché que, par sa manière de rétablir le dogmatisme philosophique, il s'est jeté dans un cercle vicieux, ayant voulu prouver la puissance de la raison par la vérité de l'existence d'un Dieu véridique auteur de la raison; et l'existence d'un Dieu véridique et auteur de la raison, par la puissance de la raison à saisir la vérité. Ce reproche, qu'on a fait à Descartes, malheureusement n'est que trop fondé; il ressort nécessairement des principes de la méthode cartésienne. Mais, en y regardant de près, on peut s'apercevoir que Descartes, malgré le doute universel dont, comme philosophe, il fait la base de sa méthode, n'a pas douté réellement de tout comme chrétien. Il a supposé une infinité de choses comme des vérités de fait, dont il n'est permis à personne de douter. Parmi ces

choses, il a supposé, je le répète, l'existence de Dieu, l'auteur de la raison, qu'il avait apprise à l'école de la foi et de la tradition, sauf à avoir démontré ailleurs cette grande vérité par des preuves de tout genre, et en dehors de sa méthode inquisitive. Par ce moyen, s'il n'a tout à fait évité le cercle vicieux dont on l'a accusé, il a du moins évité le scepticisme.

§ XX. *La même doctrine de Descartes sur la* VÉRACITÉ DE DIEU *considérée comme dernier fondement de la certitude, professée par la* PHILOSOPHIE DE LYON.

Cette manière de philosopher de Descartes s'est toujours maintenue dans son école. La *Philosophie de Lyon,* ce répertoire de tous les principes cartésiens, a arrangé de la même manière la doctrine sur la certitude. L'auteur de cette *Philosophie,* dogmatiste acharné, avait commencé par établir que l'évidence de chaque homme est un indice infaillible de la vérité qu'elle atteste, et qu'elle nous en rend absolument certains ; que, pour distinguer la vraie évidence de la fausse, on n'a pas besoin d'autre signe, d'autre critérium : car la vraie évidence se suffit à elle-même pour se faire reconnaître ; sa lumière est sa preuve, et elle est le juge unique et infaillible d'elle-même. C'est, comme on le voit, la doctrine de Zénon et de Lucullus. C'est le dogmatisme des stoïciens, renouvelé par Descartes.

Après ce début, on se serait attendu que cet auteur, pour ne pas se mettre en contradiction avec lui-même, n'aurait jamais invoqué d'autre témoignage pour prouver la fidélité du témoignage de l'évidence. Il aurait bien voulu le faire, mais il a senti qu'il ne le pouvait pas. Car il n'a pas encore prononcé son dernier mot pour fixer les droits imprescriptibles de l'évidence et en proclamer l'infaillibilité, que, à propos du témoignage des sens, qu'il donne comme le second critérium de la vérité, et en voulant combattre les idéalistes niant l'existence des corps, il s'est vu arrêté par sa propre faiblesse, et il s'est aperçu qu'avec l'évidence toute seule il ne pouvait pas soutenir la lutte. Il est vrai encore qu'à l'exemple de Zénon et de Lucullus, il avait dit : qu'afin que l'évidence, résultant du témoignage des sens, soit un critérium *efficace* de la vérité, elle doit avoir ces trois conditions :

1° qu'elle doit être conforme à la raison; 2° qu'elle doit être perpétuelle et constante; et 3° enfin qu'elle doit être uniforme, de manière que ce qui est attesté par un sens ne soit pas contredit par un autre; *Ut sensuum relatio tanquam efficax veritatis argumentum habeatur, triplex conditio requiritur : 1° ut sensuum relatio cum ratione consentiat; 2° ut constans perpetuaque sit; 3° ut sit uniformis sive ut unus sensus alteri non contradicat.* (Philosophia Lugdunensis, *Logica, dissert.*, II, § 11.)

Mais en venant, à l'application de ce critérium, à la question de savoir si les corps existent vraiment, le philosophe lyonnais avoue tout franchement que ce critérium, qu'il avait proclamé d'abord si *apte* et si *efficace*, tout en ayant même les trois conditions nécessaires de sa vérité, n'est plus ni *efficace* ni *apte* pour juger avec certitude de la réalité, de la nature et de l'état des corps; *Quæres : An testimonia sensuum idoneam subministrent regulam qua possimus de statu et natura corporum certo judicare? Respondeo :* Certa non sunt regula (*Ibid.*). Que fait-il donc? A l'exemple du maître, il revient à la philosophie du vulgaire, des âmes simples; il invoque le témoignage de l'évidence universelle à l'appui du témoignage de l'évidence particulière; il fait bon marché du dogmatisme privé, pour se réfugier dans le dogmatisme commun; car il vous dit que la preuve que le témoignage des sens ne nous trompe pas en nous attestant que les corps existent, est, ainsi que chacun peut s'en apercevoir, que tout homme éprouve en lui-même, pendant toute sa vie, une propension et une tendance ferme et constante qui l'entraîne à croire que les corps existent vraiment; or une telle propension, une telle tendance ne peut pas être trompeuse; *Proclivitatem qua pertrahimur existere corpora* quisque, *per totum vitæ suæ stadium, in se deprehendit, ergo firma et constans est propensio* (*Ibid.*).

Si vous voulez savoir comment et pourquoi cette tendance, cette propension ferme et constante ne peut pas être trompeuse, mais doit avoir une vérité incontestable, le même auteur ajoute : Que c'est parce qu'elle entraîne tous les hommes. Car la manière d'agir de tous les hommes prouve qu'ils sont tous obligés, bon gré malgré, à obéir à cette impulsion qui les

force à croire que les corps existent; et une propension qui se trouve DANS TOUS LES HOMMES ne peut venir que de la nature, et dès lors elle ne peut pas tromper; *Hæc propensio vim habet ineluctabilem cui* OMNES PARENT HOMINES; *atqui huic naturæ impulsioni qua credimus existere corpora*, OMNES OBSEQUI HOMINES *satis probat eorum agendi ratio; ergo est invincibilis.*

Mais qu'est-ce que c'est qui nous assure qu'une propension commune à *tous les hommes*, et relevant par cela même de la nature de l'homme, ne peut pas être trompeuse? C'est, vous dit la Philosophie de Lyon, que cette propension invincible, qui entraîne tous les hommes à croire que les corps existent, n'a son origine qu'EN DIEU, AUTEUR DE L'HOMME. Si elle vient donc de Dieu, elle doit avoir aussi une liaison, un rapport nécessaire avec la vérité ou avec l'existence des corps. Car si cette propension *universelle de l'humanité* à croire que les corps existent, si cette évidence universelle de laquelle résulte cette propension pouvait nous tromper, on pourrait dire AVEC RAISON que l'auteur de cette erreur est Dieu lui-même; *Quæ nobis inest invicta proclivitas ad judicandum existere corpora, suam* AB IPSO DEO ORIGINEM TRAHIT. *A Deo autem esse non potest quin necessariam habeat cum veritate, id est cum existentia corporum, connexionem; non posset enim nos decipere quin error ille in Deum* MERITO *refunderetur* (*Ibid.*). Pour la Philosophie de Lyon donc, l'évidence même ne prouve rien, pas même l'existence des corps, qu'en tant qu'on admet qu'un Dieu véridique est l'auteur de cette évidence, et de la propension qui en résulte.

§ XXI. *La même doctrine conservée jusqu'à nos jours par l'école cartésienne. Développement donné à cette doctrine dans le dernier cours de philosophie sorti de cette école. Toute la doctrine de l'école cartésienne, touchant la certitude, se réduit à ce principe : Que, sans la foi au Dieu créateur, le scepticisme est inévitable.*

Pour finir de prouver l'existence de cette doctrine traditionnelle dans l'école cartésienne, je vais citer les *Prælectiones philosophicæ*, imprimées à Clermont-Ferrand chez Thibaud-Landriot,

en l'année 1849, sans nom d'auteur. C'est le cours philosophique le plus récent et le plus sérieux qui soit sorti de cette école.

L'auteur de ce cours, esprit analytique et subtil, plein de verve philosophique, et, ce qui est plus, de zèle chrétien, mais cartésien *quand même*, établit comme thèse « que la percep- « tion, en tant qu'elle constitue le sens intime ou l'évidence, « est le vrai critérium de toute certitude ; THESIS : *Perceptio,* « *quatenus sensum intimum vel quatenus evidentiam consti-* « *tuit, est verum omnis certitudinis criterium* (t. II, p. 395). » C'est, comme on le voit, la perception claire et distincte que Descartes avait établie comme premier signe de la vérité.

Mais, pas plus que Descartes, cet auteur ne s'est arrêté au critérium de la perception, qu'il appelle une *certitude primaire;* et il croit que cette *certitude primaire* a besoin aussi d'un autre critérium, qu'il appelle *certitude secondaire*, et dont les sources sont le *sens commun* et la *révélation divine.*

Et quant au *sens commun*, voici la thèse qu'il formule : « Le « sens commun, ou une propension fondée vraiment dans notre « nature, est un motif certain de bien juger; THESIS : *Sensus* « *communis, seu propensio vere in nostra natura fundata, est* « *motivum certum judicandi.* » C'est ainsi que la Philosophie de Lyon, comme on vient de le voir, pour prouver que l'évidence du témoignage des sens qui nous atteste l'existence des corps n'est pas trompeuse, a allégué la *propension naturelle* qu'ont tous les hommes à croire l'existence des corps; et c'est encore ainsi que Descartes lui-même a cherché, dans le consentement universel de tous les hommes, la preuve que la perception claire et distincte est un signe de vérité.

Mais voulez-vous savoir à quoi tient que ce consentement universel des hommes affirmant la même chose, cette *propension* universelle de la *nature humaine* à croire invinciblement certaines choses, ne peuvent pas nous tromper? Pour le professeur de Clermont aussi bien que pour la Philosophie de Lyon et pour Descartes lui-même, cela tient à la véracité du Dieu auteur de la nature humaine; car voici sa thèse : « On doit pla- « cer avec Descartes, dans la *véracité divine*, le principe de « la certitude secondaire; THESIS : *Principium certitudinis* « *secundariæ in veracitate divina, cum Cartesio, est repo-* « *nenda.* »

Le même auteur nous assure aussi que, d'après Descartes, la véracité divine est le principe de la certitude secondaire, en tant qu'elle est le fondement *unique* sur lequel cette certitude repose, et que c'est par la véracité divine que la certitude secondaire se réduit, elle aussi, au critérium universel; *Veracitas divina, juxta Cartesium, est certitudinis secundariæ principium; est enim fundamentum cui hæc unice innititur, et cujus ope ad criterium universale redigatur.* C'est dire que la véracité divine est, en dernière analyse, le fondement de toute certitude.

Enfin, l'auteur des *Prælectiones* nous atteste que ce principe de la véracité divine, *servant de base unique à la certitude secondaire*, a été plus ou moins explicitement admis comme légitime par TOUS les disciples de Descartes, quoique tous ne le proposent pas de la même manière, et qu'en général tous ceux qui, d'accord avec le philosophe de Clermont, placent dans la perception, prise dans le sens le plus strict, le critérium de la certitude, sont au fond, sur ce sujet, du même avis que Descartes; *Idem principium* (veracitatis divinæ), *tamquam legitimum admittitur, plus minusque explicite, ab omnibus Cartesii discipulis, licet ab omnibus in eadem forma non proponatur. Imo cum Cartesio, in hac parte, consentiunt quotquot criterium certitudinis nobiscum reponunt in perceptione in sensu stricto intellecta.* (*Ibid.*, page 404.)

Ainsi, de l'aveu des cartésiens eux-mêmes, tout le système de Descartes et de son école, touchant la certitude, se réduit à ceci :

1o Tout ce dont nous avons une idée aussi claire et aussi distincte que l'idée que nous avons de cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est vrai.

2o Mais puisqu'il arrive souvent que des choses dont nous avons une idée claire et distincte ne sont pas vraies; pour nous assurer de la vérité de nos idées claires et distinctes, il faut voir si tous les autres hommes, placés dans les mêmes conditions que nous, ont, eux aussi, la même idée claire et distincte de la même chose; car si tous les autres hommes perçoivent la même chose de la même manière que nous, il n'y a pas de doute que notre idée claire et distincte est vraie : une perception que tous les hommes reçoivent de la même manière ne pouvait pas être trompeuse; une telle perception n'étant que le témoi-

gnage sincère et fidèle du rapport entre la vérité de la chose et la perception qu'on s'en est formée.

3° Mais qu'est-ce qui nous assure que ce que tous les hommes perçoivent de la même manière est vrai ; et que l'idée claire et distincte de tous les hommes, touchant une même chose, est le témoin sincère et fidèle d'un rapport réellement existant entre la perception et la chose? C'est la véracité de Dieu. Car Dieu ayant donné à l'homme la raison et les sens comme moyens de connaître, et un Dieu véridique n'ayant pu donner à l'homme ces moyens que pour connaître ce qui est vrai, il a dû établir un rapport essentiel, nécessaire, entre la vérité des choses et les idées claires et distinctes que tous les hommes s'en forment par les moyens que Dieu leur a donnés.

D'après cette théorie cartésienne, avant d'admettre que Dieu existe, qu'il a créé l'homme, qu'il lui a donné des moyens qui, dans certaines conditions, lui attestent la vérité des choses, on ne peut être certain de rien; on ne peut pas même être certain de l'aptitude des propensions et des évidences universelles de tous les hommes, et moins encore de l'aptitude des propensions et des évidences particulières de chaque homme, à nous assurer la vérité. Et c'est cette conséquence que Descartes a reconnue et avouée de la manière la plus explicite et la plus formelle par ces mots : « Avant de savoir que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur, il n'y a pas une seule chose dont je puisse jamais être certain; je ne puis pas même être certain de la vérité de mes perceptions : *Examinare debeo an Deus sit et an possit esse deceptor. Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.* C'est dire, en d'autres termes, que, sans la foi au Dieu créateur, le scepticisme est inévitable.

§ XXII. *Développement du même principe : Que, sans la foi au Dieu créateur, le scepticisme est inévitable. La nature, à moins qu'on n'entende par ce mot le Dieu créateur, n'a pas pu établir des rapports nécessaires entre la perception et la vérité des choses.*

Pour les philosophes chrétiens, qui, à l'exemple de Descartes, n'ont pas eu garde d'abjurer le christianisme pour faire

de la philosophie, et qui, avec les doctrines de Descartes, ont hérité de sa foi, il leur a été facile d'éviter le scepticisme. La foi au Dieu créateur de l'homme et auteur de toutes ses facultés, et dès lors aussi la foi dans ce principe, *Qu'il y a un rapport nécessaire, essentiel, entre les facultés qu'a l'homme de connaître et la vérité des choses connues*, forme la base de la raison universelle de tous les peuples chrétiens. C'est sur cette base qu'ils fondent toute leur philosophie pratique, lors même qu'ils paraissent n'y faire aucune attention.

Mais il n'en a pas été, il ne pouvait pas en être ainsi pour les anciens philosophes voulant établir le dogmatisme. On vient de voir quelles étaient leurs idées sur Dieu et sur l'homme. Lorsqu'ils écrivaient en historiens des traditions, des croyances universelles de l'humanité, et en mettant de côté leurs rêves philosophiques, ils ont, il est vrai, laissé échapper de leur esprit et de leur cœur de nobles et magnifiques pensées, des sentiments sublimes touchant la Divinité et l'origine de la raison humaine et de la loi naturelle. (Voy. Conférence 1re, §§ 5 et 6, notes). Mais, ainsi que Lactance nous l'a fait remarquer, ce n'étaient que des idées fugitives, des mouvements passagers, que leur arrachait la force et la lumière de la vérité; et il n'en est pas moins vrai que, en tant que philosophes, et ne faisant que de la philosophie, leurs idées arrêtées, habituelles sur Dieu et sur l'homme étaient pitoyables, et bien plus grossières, plus absurdes, plus stupides que celles des peuples les plus barbares et les plus superstitieux.

Pour ces grands raisonneurs de l'antiquité écoutés de près, Dieu n'était au fond, tantôt qu'une intelligence ayant un corps à elle, ou s'étant unie au monde comme à un corps; tantôt que l'âme du monde, la nature, l'énergie de la matière, le feu, le mouvement, la fatalité: en d'autres termes, Dieu n'était point du tout. Ceux même de ces philosophes qui ont fait à Dieu la grâce de lui accorder d'avoir arrangé le monde d'une matière préexistante, ne lui ont jamais attribué d'avoir créé l'homme, ni de lui avoir donné la raison pour le connaître, le cœur pour l'aimer, avec l'instinct de le posséder.

Pour les panthéistes, la raison humaine n'étant qu'une parcelle de la raison divine, l'homme n'était pas plus capable

de reconnaître la vérité que de l'aimer; et il n'était qu'un être purement passif, assujetti à subir toutes les modifications de l'être infini dont il fait partie. Pour les autres philosophes, l'âme humaine n'était que de la même substance que l'air ou le feu, n'etant sortie que de la terre, comme tout ce qui se trouve sur la terre. L'horrible hypothèse de l'état sauvage (on le nommerait mieux « brutal, » comme ayant été l'état primitif et naturel de l'homme) était admise par l'école de Zénon, aussi bien que par celle d'Épicure (Voy. Conférence 1re, § 5). Aristote lui-même, le philosophe qui a le mieux parlé des opérations de l'entendement humain, a cru lui faire un grand honneur en lui accordant d'après Varron, que nous avons cité plus haut, d'avoir été formé d'un cinquième élément tout particulier : de l'*éther subtil*, dont sont formés les astres; *Quintum genus singulare Aristoteles quoddam esse rebatur e quo essent astra*, MENTESQUE.

Or, avec de pareilles idées sur l'origine et la nature de l'âme, on ne la concevait, on ne pouvait la concevoir que comme le résultat aveugle de la matière, le jeu de hasard des éléments et des forces de la nature, tout comme les animaux et les plantes. L'intelligence divine n'était pour rien dans la formation de l'inteligence humaine, ni dans la nature, l'ordre et le but de ses facultés. Ces facultés n'avaient aucun but fixe, naturel, préétabli d'avance par une intelligence supérieure. D'après ces principes, l'homme ne connaît que par hasard, comme c'est par hasard qu'il sent; et il n'y a aucun rapport naturel, nécessaire entre l'existence de ses perceptions et la réalité des choses qui les produisent; l'homme n'a aucune raison pour croire à la vérité de ce que lui atteste sa raison, il n'a aucun moyen certain de distinguer les vraies évidences des fausses, la vérité de l'erreur.

C'est-à-dire qu'avec les idées que la raison philosophique ancienne s'était formées sur l'origine et la nature de l'âme, dont elle méconnaissait ou niait l'origine divine par création, il lui était impossible de lui reconnaître des facultés naturelles d'atteindre la vérité, ni des critérium pour s'assurer de la certitude; et le scepticisme devait, de toute rigueur, sortir de tout cela comme une conséquence naturelle, nécessaire, inévitable.

On vient de voir, en effet, que Cicéron ne l'établit que sur

cette base, et qu'aussi sur cette base le scepticisme de Cicéron est inébranlable, tout comme le dogmatisme de Lucullus n'est qu'une niaiserie, une contradiction et une absurdité.

Il en a été de même, ainsi qu'on va le voir, de la raison philosophique moderne, qui, ayant adopté les principes de Descartes sans la foi de Descartes, a nié la création de l'homme, et particulièrement la création de l'âme du néant. Cette négation admise ou supposée, il a été impossible à la raison philosophique d'établir que les facultés de l'âme humaine ont pour leur but naturel la connaissance et l'amour de la vérité. Cette raison philosophique cherchant à discuter la question de la certitude en dehors de toute croyance en Dieu, a été obligée, ainsi qu'il est clair par le procédé de Kant, de nier toute espèce de certitude, toute vérité absolue. Car, en dehors de la foi au Dieu créateur de l'homme, au Dieu auteur de la raison et des sens de l'homme, on ne parviendra jamais à établir, d'une manière certaine et assurée, qu'il y a un rapport essentiel entre ce qu'on connaît par la raison ou par les sens, et la vérité.

En vain dirait-on que nous sommes d'une manière invincible poussés par la *nature* à admettre quelque chose comme certain.

Si par le mot « nature » on entend un être intelligent, ayant donné à l'homme les facultés dont il jouit, l'on revient à la foi au Dieu créateur de l'homme, ordonnateur de ses facultés, souverain maître de ses actions, et terme dernier de son bonheur. Mais si par le mot « nature » on entend un être privé d'intelligence, ou l'ensemble des lois de la matière, le jeu du mouvement; dans ce cas, les facultés de l'homme n'ayant pas eu une cause intelligente, n'auront pas non plus un but intelligent, ne seront plus en rapport rationnel ni en harmonie avec la vérité. Cette prétendue *nature*, en formant l'homme, aurait joué, elle n'aurait pas opéré; car opérer, c'est se proposer un but; et se proposer un but, c'est être intelligent. Semblables à des pièces d'or ou d'argent qui, manquant de l'effigie du souverain, n'ont pas cours comme monnaie dans le public, les facultés de connaître, de juger, de raisonner, considérées dans l'homme en dehors du grand privilége d'avoir eu Dieu même pour auteur, dépouillées de l'empreinte sublime de Dieu, ne sont plus rien, ne sont que des non-valeurs qui n'indiquent rien, qui n'aboutissent à rien, avec lesquelles on ne peut rien prouver ni s'assurer de

12

rien; et le scepticisme sera toujours la conséquence inévitable, le dernier mot de la négation du dogme de la création.

§ XXIII. *Autre développement du même principe. La question touchant la certitude se réduit aujourd'hui à la certitude* OBJECTIVE. *Les arguments des modernes sceptiques, aussi bien que ceux des anciens, insolubles, si l'on ne commence par la foi au Dieu créateur.*

En effet, aux termes où la question de la certitude a été réduite aujourd'hui par les rationalistes, et d'après les principes de Kant, il ne s'agit pas de savoir si l'homme peut être, oui ou non, certain de ce qui se passe en lui-même, des modifications diverses de son esprit et de son corps, dans certaines occasions; c'est-à-dire qu'on ne nie pas la *certitude subjective*; — et pour moi, je doute qu'on l'ait jamais sérieusement niée. — Il s'agit seulement de savoir : Si ces diverses modifications de notre esprit et de notre corps, dont on ne peut mettre en doute l'existence, sont, oui ou non, produites par les causes auxquelles nous les attribuons; en d'autres termes : S'il existe un rapport nécessaire, essentiel entre nos perceptions, nos sensations, et la réalité des choses que nos perceptions et nos sensations paraissent nous attester. Toute la question se rapporte donc à la certitude *objective*.

Or, là-dessus les modernes sceptiques, en reproduisant les arguments des anciens, vous disent : L'histoire de la philosophie n'est que la démonstration complète de ce fait : Que les plus grands philosophes, en croyant avoir évidemment connu par leur raison la vérité sur plusieurs choses, n'ont, en effet, saisi que l'erreur. Pendant le sommeil et la folie, on croit vraiment voir, entendre, exister, ce que réellement on ne voit pas, ce qu'on n'entend pas, ce qui n'existe pas. Il n'y a pas d'homme au monde qui, même pendant la veille et dans l'état d'une parfaite santé de l'esprit, n'abandonne, comme erronées dans un temps, des croyances que dans un autre il avait longtemps admises comme évidemment vraies. Or, tout cela prouve que l'esprit humain étant impressionné aussi vivement et aussi fortement par le faux que par le vrai, il n'y a pas de rapport naturel, né-

cessaire, essentiel, entre nos perceptions, nos sensations, nos raisonnements et la réalité des choses extérieures; et dès lors on ne peut, sur les témoignages fallacieux de la raison et des sens, affirmer, d'aucune chose, qu'elle existe vraiment comme nous l'apercevons, et l'on ne peut être certain de rien.

« Quand l'une des quatre facultés qui concourent, dit M. Jouf« froy, à la formation de nos connaissances, vient à s'appli« quer et à nous donner la notion qui lui est propre, il est évi« dent que nous ne croyons et ne pouvons croire à la vérité « de cette notion qu'à une première condition : c'est que nous « *avons foi à la véracité native de cette faculté*, c'est-à-dire « à sa propriété de voir les choses *telles qu'elles sont;* car, « pour peu que nous en doutions, il n'y a plus de vérité, plus « de croyance possible pour nous. Cependant rien ne prouve, « rien ne peut prouver cette *véracité native* de nos facultés. « Donc le principe de toute certitude et de toute croyance est « d'abord *un acte de foi aveugle en la véracité naturelle de « nos facultés.* Quand donc les sceptiques disent aux dogmati« ques, *Rien ne prouve que nos facultés voient les choses « comme elles sont, rien ne démontre que Dieu ne les ait pas « organisées pour nous tromper*, les sceptiques disent une « *chose incontestable,* et qu'*il est impossible de nier.* » Un peu plus bas il dit aussi : « ... Je m'empresse de le répéter : à cette « objection des sceptiques, je ne connais *aucune réponse caté« gorique;* il n'existe *aucune possibilité* de prouver la véracité « de notre intelligence.... Cette objection est *irréfutable.* » (COURS DE DROIT NATUREL, leçon IX.)

Ainsi, pour M. Jouffroy, n'admettant pas la création de l'homme par Dieu, et ne sachant pas (le pauvre homme!) si Dieu peut être trompeur; tout comme pour Cicéron et les autres sceptiques, qui n'admettaient pas non plus un Dieu créateur de l'homme; et enfin, tout comme pour Descartes, avant qu'il eût reconnu qu'un Dieu essentiellement véridique est l'auteur de la raison humaine; pour M. Jouffroy, dis-je, il n'existe aucune certitude que nos facultés ont été organisées pour voir les choses comme elles sont, et non pour en transmettre d'infidèles images. Le scepticisme est irréfutable; ou bien tout athée, comme l'a remarqué Descartes, est et doit être nécessairement sceptique; et le scepticisme universel, absolu, est la

dernière conséquence de la négation du dogme du Dieu créateur, est le dernier mot de l'athéisme. Or, à ces objections on a cru répondre par les considérations suivantes :

« Vous voulez qu'avant de croire à la vérité, je démontre la véracité des facultés qui la saisissent. Je le ferais volontiers, si, la vérité une fois ôtée, je savais que j'existe, que je connais, que j'ai certaines facultés, instruments de ma connaissance. Mais tout cela, je ne le sais qu'en vertu de *la vérité qui m'éclaire*. Mon esprit ne remonte pas de lui à la vérité, mais il *descend de la vérité à lui-même*. Ce n'est point mon intelligence qui donne au vrai son autorité, c'est le vrai lui-même, le *vrai qui crée mon intelligence*, *qui l'actualise en la créant*, la met en exercice, et se manifeste à elle. La vérité n'est pas *subjective*, mais *objective ;* elle n'est pas l'effet, mais *la cause de mon existence et de ma pensée*. Et notez bien qu'en vous disant ces choses, je ne les appuie pas sur mes pauvres et fragiles puissances, je les base sur l'*autorité même du vrai, dont la voix les proclame*. Je ne fais que répéter, en repensant et en parlant, *le Verbe idéal qui parle à mon esprit*. Cette voix de la vérité qui parle à moi, à vous, *à toutes les intelligences*, avec une irréfragable autorité, c'est l'ÉVIDENCE. L'évidence est *objective* et non *subjective ;* elle est la *créatrice* et non la créature de la pensée; la pensée est la vision de l'esprit, l'évidence en est la lumière... Ce n'est pas à l'esprit à prouver la vérité, c'est à *la vérité à prouver l'autorité de l'esprit*. Et savez-vous comment elle la prouve? Elle la prouve *en créant l'esprit et en se manifestant à son regard*. Notre esprit ne fait pas la première vérité, et par là il ne peut pas la démontrer ni la confirmer. Mais la première vérité *confère à notre esprit toute sa valeur*, *parce qu'elle lui donne l'existence*. Cessez donc d'argumenter contre la vérité, en présupposant que votre faculté de connaître peut être erronée ; car vous ne pouvez faire cette supposition, vous ne pouvez avoir le moindre doute, émettre le moindre jugement, prononcer une parole, sans croire à la vérité. Ainsi votre objection, supposant cette réalité que vous combattez, se détruit d'elle-même. » (GIOBERTI, *Restauration des sciences philosophiques*, tom. I, pag. 583.)

Ce raisonnement est éloquent, si l'on veut; mais il est bien

loin d'être concluant contre les sceptiques, à moins qu'on n'y ajoute le grand mot, « Dieu. » Sans ce mot qui éclaire tout, qui explique tout, qui vivifie tout; sans commencer par croire que l'intelligence humaine est l'œuvre de Dieu et de son VERBE, *qui éclaire tout homme venant dans ce monde*, qu'est-ce que c'est que *la vérité qui m'éclaire, et mon esprit descendant de la vérité?* Qu'est-ce que c'est que *le vrai créant mon intelligence et l'actualisant en la créant?* Qu'est-ce que c'est que *l'autorité du vrai proclamant mes puissances par sa voix?* Qu'est-ce que c'est que *le Verbe idéal qui parle à mon esprit*, et cette *voix de la vérité qui parle à toutes les intelligences?* Qu'est-ce que c'est que *l'évidence créatrice de la pensée, et la vérité devant prouver l'autorité de l'esprit, et la prouvant en créant l'esprit et en se manifestant à son regard?* Qu'est-ce que c'est et sur quel fondement repose cette *vérité première qui confère à notre esprit tant de valeur, parce qu'elle lui donne l'existence?* Est-ce qu'on peut rien comprendre à tout cela? Tout cela est-il autre chose qu'un amas de mots vides de sens, et des phrases où il n'y a ni pensée ni vérité? Tout cela est-il autre chose qu'un paralogisme, au lieu d'être un raisonnement? Tout cela est-il autre chose que dire aux sceptiques : « Vous avez tort d'être sceptiques, parce que vous êtes scepti« ques? » Ainsi, je doute fort que ce prétendu raisonnement, qui ne raisonne pas, puisse faire sur les sceptiques l'impression que son auteur en attend, et qu'il *les fasse cesser d'argumenter contre la vérité, en présupposant que leur faculté de connaître peut être erronée.* Descartes nous l'a dit sur tous les tons : Tant qu'on n'admet pas Dieu comme auteur de la raison, il sera toujours logique de *présupposer que la faculté de connaître peut être erronée;* en d'autres termes : Pas de vérité, pas de certitude pour l'athée.

Quant aux derniers mots de cette argumentation (qui n'en est pas une, à moins que l'auteur n'ait voulu y *présupposer* Dieu) : « Vous ne pouvez avoir le moindre doute, émettre le moindre « jugement, prononcer une parole, sans croire à la vérité, » ce sont de ces traits qu'on a toujours lancés à la figure des sceptiques sans les atteindre; ce sont de ces banalités dont Cicéron, il y a deux mille ans, avait fait justice, et qui ne sauraient terminer la question.

Du reste, le même auteur, dans une note intitulée *De l'Ontologisme chrétien*, paraît être revenu sur ses pas; car voici ce qu'il dit : « La méthode fondamentale du christianisme « est *ontologique* et non *psychologique*. Le christianisme ne dit « point avec Descartes : « L'homme est, donc Dieu existe; » « mais bien : « Dieu est, donc l'homme existe, » c'est-à-dire « l'homme est en Dieu, et son existence vient de Dieu.

« Il ne dit point avec les psychologistes de notre temps : « L'esprit de l'homme tire de ses facultés l'idée de l'être néces- « saire, et crée Dieu à son image; » il enseigne, au contraire : « que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. »

« Il ne dit point : « L'homme porte en lui-même une loi mo- « rale, loi de bonté et de justice, donc Dieu est juste et bon; » « mais il dit : « Dieu est juste et bon, donc l'homme est tenu « de se rendre juste et bon en l'imitant. »

« Il ne dit point : « L'homme est libre, donc il est soumis à « la loi du devoir; » mais il dit : « Le devoir, la loi morale exis- « tent, donc l'homme est libre.... »

« Il ne dit point : « Raisonne, examine et *crois;* » mais bien : « *Crois,* examine et raisonne. »

« Il ne dit pas : « Cherche la vérité dans le doute; » mais : « Cherche la vérité dans l'enseignement. »

« Il ne dit pas : « Enseigne l'Église ; » mais : « Apprends de « l'Église. »

« Il ne dit pas : « Pars de toi pour arriver à Dieu; » mais : « *Pars de Dieu pour arriver à toi;* ne commence point par la « philosophie pour arriver à la religion : fais le contraire. »

« Il ne faut pas néanmoins conclure que le christianisme re- « jette la méthode psychologique : il l'admet au contraire, et « prescrit l'emploi de quelques-uns des principes ci-dessus ; « mais il la regarde comme une méthode *secondaire* qui doit « venir après la méthode ontologique, et ne jamais la pré- « céder.

« M. de Lamennais, dans sa théorie sur la certitude, con- « fond ces deux méthodes; il les rejette toutes les deux, et leur « substitue la seule méthode de l'*autorité*. Mais la méthode de « l'autorité *est impossible sans un fondement ontologique*, et « c'est une manifeste pétition de principe que d'établir l'on- « tologie sur l'autorité. » (*Restauration*, tom. I, p. 590.)

Or, cet *ontologisme chrétien* est celui de l'auteur; le voilà donc faisant lui-même justice de son argumentation, où il a prétendu combattre le scepticisme moderne sans la foi en Dieu; le voilà plaçant, lui aussi, la foi avant le raisonnement, la religion avant la philosophie, la croyance en Dieu comme l'unique moyen d'expliquer l'homme; et, comme l'avait fait Descartes, le voilà établissant lui aussi, en Dieu, la source de la vérité, la preuve de l'évidence, le fondement de toute certitude et la base de toute autorité.

D'autres réponses, mais certes pas meilleures, sont faites au scepticisme en dehors du principe *de la véracité divine* de Descartes. Elles consistent à dire, avec l'auteur des *Prælectiones philosophicæ,* faisant les plus louables efforts pour combattre le scepticisme : Qu'on doit admettre la certitude *objective*, ou l'existence du rapport entre la perception et la chose perçue, de la même manière qu'on admet la certitude *subjective*, comme un fait *primitif* dont l'existence est certaine, quoiqu'elle ne puisse pas être démontrée; *Admittenda est igitur certitudo objectiva eodem modo ac subjectiva, scilicet velut factum primitivum cujus existentia constat, sed demonstrari non potest.* (Tom. II, pag. 369.)

Mais est-ce que nous sommes des enfants, reprennent les sceptiques, puisque vous nous croyez capables d'admettre comme un fait vrai un fait qui n'est pas et qui ne peut être démontré? Est-ce qu'on peut admettre, sans démonstration, une doctrine d'une si haute portée? N'est-ce pas asseoir sur l'incertain, sur le néant, le fondement de toute certitude et de toute vérité? Voulez-vous qu'on commence par vous accorder, sans aucune preuve, ce qui doit servir à prouver tout le reste? qu'on reçoive comme certain ce qu'on ne peut pas même démontrer comme probable? et qu'on mette hors de question ce qui forme toute la question? Mais est-ce là raisonner? est-ce philosopher?

Oui sans doute, insistent les dogmatistes. C'est précisément par là qu'il faut commencer. Vous devez supposer sans démonstration et comme un fait l'existence de la certitude, et cette supposition doit précéder toute dispute, toute discussion philosophique; *Existentia certitudinis admittenda est ut factum indemonstrabile, cujus suppositio omnem disputationem philosophicam præcedere debet.* Car hésiter à admettre ce fait

c'est mettre en doute l'intelligence humaine. Exiger de l'homme qu'il prouve son intelligence est le comble de l'absurdité, parce que nous aurions besoin pour cela d'une autre intelligence distincte de la première : *Quicumque circa illum factum ambigeret, intelligentiam humanam in quæstionem revocaret; porro a nobis exigere ut nostræ intelligentiæ probemus existentiam, cumulus foret absurditatis : ad hanc enim demonstrationem nobis necessaria foret intelligentia a priori distincta.*

Comment, répondent les apologistes du doute, est-ce vous autres, cartésiens, qui osez dire que c'est *le comble de l'absurdité que d'exiger qu'on prouve l'intelligence avant de croire à l'intelligence;* vous qui savez que Descartes n'a fait que cela, lorsque, cherchant à prouver l'intelligence humaine par l'intelligence divine, il a déclaré qu'avant de s'être assuré que Dieu n'a pas donné à l'homme la raison comme un instrument d'erreur, il ne pouvait être certain de rien, pas même de la *clarté* et de la *distinction de ses propres idées?*

On a beau dire aussi que le scepticisme répugne; que ses sectateurs, en admettant la réalité des phénomènes de la conscience et de la pensée, les notions, les idées, les jugements, les raisonnements, et rejetant toute réalité *objective* de ces mêmes phénomènes, sont en contradiction avec eux-mêmes. Ils vous déclarent qu'ils admettent ces faits intérieurs de l'homme comme des énigmes inexplicables et inexpliquées de son existence, comme des jeux incessants de l'esprit ou des illusions perpétuelles des sens, sans rien affirmer touchant leur cause; et que, dès lors, ils ne se contredisent pas en avouant qu'ils ne savent pas si tout cela a un rapport nécessaire avec des réalités extérieures vraiment existantes.

On a beau dire encore que le scepticisme répugne à tous les penchants de la nature, qui, plus forts que les raisonnements, entraînent à admettre plusieurs choses comme certaines, même l'homme s'efforçant de prouver qu'on ne peut être certain de rien. « Qu'est-ce en effet que la *nature?* vous disent les sceptiques. Est-ce qu'on sait rien sur la nature des êtres? Et qui vous assure que les penchants de la nature sont des règles légitimes qu'il faut suivre, et ont un but réel qu'il faut atteindre? Qui donc aurait donné à ces penchants un tel but? On ne sait rien de tout cela, on n'y comprend rien; et com-

ment les apologistes des penchants de la nature ne voient-ils pas que, parmi ces penchants qui entraînent l'homme malgré lui, il y a aussi celui de rejeter tout ce qu'on ne comprend pas? Et d'ailleurs, est-ce que l'homme agit parce qu'il est certain de quelque chose? Est-ce qu'il a besoin de la certitude pour agir? » Et là-dessus, en se faisant l'écho des anciens, les nouveaux académiciens vous prouvent que l'homme n'agit, le plus souvent, que d'après de pures probabilités; qu'on peut vivre au jour le jour, en poursuivant ce qui paraît devoir plus ou moins probablement amener le bonheur; et qu'en attendant, dispensé d'admettre aucune vérité absolue et aucune obligation certaine, maître parfait de lui-même, l'homme est libre de penser comme il veut et de vivre comme il pense; et que la vie des sceptiques n'étant que cela, ils n'en vivent pas moins, et n'en sont pas plus malheureux que les autres.

On a beau dire, enfin, que le scepticisme serait la destruction de toute religion, de toute morale, de toute loi, de tout devoir, et par conséquent de toute société; les sceptiques ne s'effrayent pas pour si peu. Ils admettent à peu près ces conséquences de la doctrine qu'ils professent; seulement, au lieu d'un inconvénient, ils ne voient, dans ces destructions, qu'un avantage pour l'humanité, un progrès.

Si donc on ne commence par admettre la foi au Dieu créateur du monde en général et de l'homme en particulier, seule foi qui explique les rapports entre les facultés de l'homme et les objets extérieurs, aussi bien que les rapports de tous les êtres entre eux qui constituent l'ordre universel, il n'y a pas moyen de prouver aux sceptiques qu'ils sont absurdes en admettant le doute comme un fait primitif et indémontrable; tandis que les dogmatistes en sont réduits à admettre, eux aussi, comme un fait primitif et indémontrable, l'existence de la certitude. Il n'y a pas moyen de combattre les arguments du scepticisme; et il faut en venir au refrain de Descartes, qu'on ne peut être certain d'aucune chose: *Non videor de ulla re certus esse unquam posse.*

§ XXIV. *Puisqu'il est universellement admis, en matière de certitude, qu'il faut toujours commencer par admettre quelque chose comme un fait, et sans démonstration, il est infiniment plus raisonnable de commencer par admettre comme fait primordial le dogme de la création de l'homme par Dieu, que le rapport de la raison avec la vérité, ce dogme étant gravé profondément dans le cœur de l'homme, et pouvant seul expliquer sa raison et sa destinée.*

Rien n'est d'ailleurs plus raisonnable que d'admettre comme un fait primitif et indémontrable *à priori* l'existence d'un Dieu créateur.

On vient de voir que l'école cartésienne elle-même nous somme d'admettre la certitude comme un fait primitif et indémontrable, et qu'elle prétend que cette *supposition* doit précéder toute discussion philosophique, sous peine de ne pouvoir faire un pas en philosophie.

On se rappelle que l'école lamennaisienne prétendait, elle aussi, que nous devions admettre comme un fait primitif et indémontrable l'*autorité du sens commun*, à peine de ne pouvoir être certains de rien, pas même de notre propre existence.

On sait que les autres écoles philosophiques, qui ne veulent pas du scepticisme, sont toutes d'accord dans ce principe : Qu'il faut croire à la raison sans raison, sous peine de ne pouvoir plus raisonner.

L'auteur de la *Législation primitive* a dit quelque part :

« Nous cherchons le principe de nos connaissances dans nos « *idées* et dans nos sensations ; mais ces *idées* et ces sensations « sont *nous-mêmes*, qui *pensons* et qui sentons. Nous jugeons « donc de nos idées et de nos sensations avec nos *idées* et nos « sensations; et nous n'avons pour apercevoir, distinguer, clas- « ser les diverses opérations de notre esprit sur les *idées* et « les sensations, que notre *âme, notre esprit* qui les reçoit, « ou plutôt qui est *lui-même* les uns et les autres. Mais « notre esprit n'est qu'un *instrument* qui nous a été donné « pour connaître ce qui est *hors de nous ;* et, lorsque nous « l'employons à s'étudier *lui-même*, nous le faisons servir tout « à la fois et d'instrument pour opérer, et de matière même de « notre opération : labeur ingrat, et SANS RÉSULTAT POSSIBLE.

« Au lieu d'attacher le *premier anneau* de la chaîne de *nos* « *connaissances* à quelque point fixe *hors de l'homme*, cet « anneau nous le tenons d'une main, et nous étendons la « chaîne de l'autre ; et nous croyons la suivre, lorsqu'elle nous « suit. Nous prenons *en nous-mêmes* le point d'appui sur le- « quel nous voulons nous enlever ; en un mot, nous nous *pen-* « *sons nous-mêmes*, ce qui nous met dans la position d'un « homme qui voudrait se peser lui-même *sans balance* et « *sans contre-poids*. JOUETS *de nos propres illusions*, nous « nous interrogeons *nous-mêmes*, et nous prenons l'*écho de* « *notre propre voix* pour la réponse de la vérité. C'EST AU « DEHORS QU'IL FAUT DIRIGER NOS RECHERCHES. » Or, ce DEHORS *auquel il faut diriger nos recherches*, ce sont les croyances sociales, les croyances universelles, que, pour M. de Bonald, il faut admettre même avant la raison.

En sorte qu'il est universellement convenu que, en matière de certitude, il faut commencer par admettre un principe quelconque, une doctrine quelconque *comme un fait qu'on ne peut pas démontrer ;* qu'il faut admettre que nous avons une raison, que nous avons des sens, et que cette raison lorsque nous en faisons un usage légitime, ces sens lorsqu'ils sont sains et appliqués à des objets de leur ressort, nous attestent la vérité. C'est-à-dire qu'il faut croire avant de raisonner, et que le philosophe qui ne veut pas s'égarer, aussi bien que le théologien, doit commencer par un acte de foi.

Or, puisque ce besoin est reconnu, au moins d'une manière implicite et pratique par tout le monde, est-il donc absurde de changer l'objet de cet acte inévitable de foi, et de commencer par croire en Dieu sans démonstration, au lieu de commencer par croire, sans démonstration, à soi-même ?

Puisque je suis dans une condition telle que je ne puis pas me dispenser de commencer par croire pour arriver à raisonner, n'est-il pas plus raisonnable de commencer par la foi en Dieu que par la foi dans l'homme ?

Puisque je suis obligé d'admettre, avant tout, quelque chose comme un fait primitif et indémontrable, n'est-il pas plus raisonnable d'admettre, comme un fait primitif et indémontrable *à priori*, l'existence et les attributs de Dieu, pour m'expliquer les facultés de l'homme, que d'admettre *comme un fait*

primitif et indémontrable les facultés de l'homme, pour m'expliquer l'existence et les attributs de Dieu ?

D'abord, rien n'est plus universel, n'est plus constant, n'est plus profondément senti parmi les hommes, que la propension, le penchant qui les pousse à admettre un Dieu créateur et maître de l'homme. Non-seulement Cicéron a reconnu que la croyance en Dieu est inspirée, imposée à tout homme par la nature; *Quo omnes, natura duce, vehimur* (*De Nat. deor., lib. I, c. I.*); mais Épicure, ce grand athée de l'antiquité, ce maître d'athéisme d'autant plus funeste qu'il a été plus hypocrite, cet ennemi acharné de toute religion et de toute divinité, a reconnu et avoué, lui aussi, que c'est la nature elle-même qui a donné à tous les hommes l'idée de l'existence et de l'éternité heureuse de Dieu, et l'a profondément sculptée dans leur esprit et dans leur cœur; *Quæ enim nobis natura informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut deos æternos et beatos haberemus* (*loc. citat.*).

Or, si la propension, le penchant qu'ont tous les hommes à admettre la certitude, est un motif suffisant de l'admettre comme fait et sans démonstration; à plus forte raison la propension, le penchant que, de l'aveu des athées eux-mêmes, ont tous les hommes à admettre l'existence d'un Dieu créateur et maître de l'homme, sont un motif plus que suffisant d'admettre comme fait primitif, et sans une démonstration préalable, cette grande vérité.

Il est vrai que l'homme puise la connaissance de Dieu dans la société, l'apprend de la société, qui en conserve toujours et partout le dépôt, comme la base première de son existence et la condition inévitable de sa durée. Mais il est vrai aussi qu'à peine cette connaissance se montre à l'esprit de l'homme, elle y rencontre une merveilleuse sympathie, un instinct violent qui la fait accueillir avec empressement, saisir avec bonheur. Il en est de l'homme moral, en présence de la première révélation qu'on lui fait de Dieu, ce qui en est de l'homme physique en présence de sa mère, lui offrant pour la première fois son sein. En entendant pour la première fois le nom du Dieu vivant, tout l'homme s'émeut; son corps même, aussi bien que son esprit et son cœur, tressaille de joie; *Caro mea et cor meum exultaverunt in Deum vivum.* Il reçoit, avec un

sentiment dont il ne peut pas se rendre compte, cette première notion, la plus importante de toutes celles que lui fournit la société ; il la dépose en lui-même comme une chose précieuse ; il l'aspire, se l'assimile, en fait la première nourriture de son intelligence, la base de sa raison, le principe de toutes ses connaissances, le premier élément de tout son être moral, que rien ne peut lui arracher, lui faire entièrement perdre ni entièrement oublier.

Si donc, en fait de certitude, il faut toujours commencer par admettre un fait, un principe quelconque, sans aucune démonstration préalable, n'est-il pas mille fois plus raisonnable, plus simple, plus naturel que ce fait, ce principe soit la foi au Dieu créateur et Seigneur de l'homme, plutôt que tout autre principe et tout autre fait ? Ce fait, ce principe a au moins cet avantage sur tous les autres, qu'il porte sa démonstration, sa preuve, sa vérité avec lui-même et en lui-même, par la promptitude de l'adhésion qu'il obtient, par l'énergie du sentiment qu'il inspire, par l'empire avec lequel il s'établit dans l'homme : empire puissant, absolu, inébranlable, et qui résiste à toute révolte de la raison, à toute émeute des passions.

Deuxièmement. Saint Thomas a remarqué que, par rapport aux causes secondes, tout effet étant proportionné à sa cause, la manifeste tout entière ; mais qu'il n'en est pas de même par rapport à la cause première, à Dieu. Les créatures sensibles sont de véritables effets par rapport à Dieu ; mais ces effets finis n'étant pas proportionnés à Dieu, cause infinie, ne la manifestent pas, ne peuvent pas la manifester tout entière. On ne peut donc parvenir, par la connaissance du monde sensible, à la connaissance de toute la vertu de Dieu, de tous ses attributs ; et par conséquent encore on ne peut guère se former, par ce même moyen, une juste idée de l'essence de Dieu : *Creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri* (I, p. q. 12 av. 12). Mais puisque les créatures, dit encore saint Thomas, sont des effets ayant un rapport nécessaire avec la cause première, qui est Dieu, nous pouvons, par l'existence des créatures, nous élever à la connaissance que Dieu est, qu'il est un être par soi tout-puissant, éternel ; c'est-à-dire que nous

pouvons nous élever à la connaissance de tous les attributs qui conviennent à Dieu, en taut qu'il est cause première excédant, en vertu, tout ee qu'il a causé : *Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo* AN EST? *et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.*

Ainsi, d'après saint Thomas, par la considération des créatures on ne peut s'élever qu'à ce que saint Paul appelle le *cognoscible* de Dieu, γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, *quod notum est Dei*, ou bien à ce qu'il est possible de connaître par rapport à Dieu comme auteur de la création; mais on ne peut pas s'élever à la connaissance de Dieu pure, entière et parfaite. Une telle connaissance, comme le même saint Thomas l'a démontré dans son fameux passage de la *Somme contre les Gentils*, que j'ai cité plus haut, ne peut s'obtenir que par la révélation que Dieu a daigné faire lui-même; et de là la néeessité que l'homme ait reçu cette connaissance par l'instruction de la foi : *Et ideo necesse fuit ut ea per modum fidei traderentur*. C'est eela qui a fait dire à tous les apologistes de la religion, et dernièrement à M. de Bonald, que « le christianisme seul donne les vraies idées de Dieu. »

Saint Thomas a aussi remarqué que, par la même raison, même ceux des aneiens philosophes qui ont admis l'existence d'un seul Dieu, n'ont pas eu l'idée que Dieu est l'Être le plus parfait qu'on puisse imaginer : *Non omnibus concedentibus Deum esse, Deus est id quo nihil majus cogitari potest.* Et l'histoire de la philosophie, en nous ayant transmis toutes les platitudes, toutes les grossieretés, toutes les erreurs que les plus grands philosophes (voir plus haut la note 18) ont mêlées à beaucoup de vérités touchant Dieu, nous a donné la preuve historique de ce même fait dont saint Thomas a donné la preuve rationnelle: Qu'on ne peut par l'homme s'expliquer eomplétement Dieu.

Mais le contraire est exactement vrai, c'est-à-dire que par Dieu on peut s'expliquer parfaitement l'homme.

En effet, en commençant par admettre que l'homme n'est pas le produit du mouvement aveugle, des forces mécaniques de la matière, mais l'œuvre admirable de Dieu même, et que ce Dieu est aussi véridique qu'il est *provide,* tout-puissant et parfait;

on comprend que Dieu n'a donné à l'homme l'intelligence et les sens que pour connaître les êtres extérieurs et Dieu lui-même, qu'il y a équation entre ces sources de la connaissance humaine et la réalité des choses ; on comprend qu'une double loi existe pour règle de l'esprit et du cœur de l'homme, c'est-à-dire des vérités qu'il doit croire, des devoirs qu'il doit remplir ; on comprend que l'homme, mis au monde pour connaître Dieu et accomplir ses volontés, doit, après sa mort, recevoir une récompense de sa fidélité ou une punition de sa désobéissance à cette double loi de Dieu, et que cette récompense ne peut être que la possession, et cette punition que la séparation ou la perte, du Souverain bien, qui est Dieu lui-même ; on comprend, en un mot, tout l'homme, son origine, son état sur la terre, l'usage qu'il doit faire de ses facultés, sa grandeur, sa fin, et sa dernière destinée.

§ XXV. *Plan admirable de la Providence, ayant établi que l'homme commence par la foi. Facilité avec laquelle l'homme peut, par ce procédé, parvenir à la vérité et même à l'Église. Misère de l'homme qui commence par dire : Je crois à moi-même. Le dogme de la création, principe de toute philosophie.*

Oh ! que ce plan, cette économie de la providence de Dieu par rapport à l'homme, est admirable !

Dieu, ainsi qu'il est prouvé par l'Écriture sainte, le raisonnement et les traditions, en créant l'homme s'est révélé lui-même à l'homme comme son créateur, son père et son maître. Le genre humain, même après qu'il se jeta en grande partie dans les ténèbres de l'idolâtrie, n'a jamais entièrement perdu ces notions de Dieu. Les peuples les plus barbares et les plus superstitieux ont toujours conservé plus ou moins pures ces mêmes notions ; ils ont toujours cru à l'origine divine de l'homme, à la création de l'homme par Dieu, et à toutes les conséquences qui en dérivent. Cette foi, sans laquelle aucune société n'a jamais existé et ne saurait exister, est restée et restera toujours debout dans toute société.

L'homme, en naissant, ne se développant que dans la société et par la société, y trouve, y puise l'idée du Dieu son créateur. Fort de cette idée, de cette foi du Dieu auteur de

son intelligence, de sa raison et de ses sens, il croit aussi d'une manière invincible que cette intelligence, cette raison et ces sens ont, de par Dieu lui-même, un rapport nécessaire avec la réalité des êtres dont ces moyens de connaissance lui attestent l'existence. Il croit donc avec la même force à l'existence des corps, à la vérité de tout ce qui existe hors de lui-même, aussi bien qu'à la vérité de tout ce qui se passe en lui-même. Pour les vérités premières, pour les premiers principes, pour les idées de simple perception, il croit, sans s'en douter, à cet axiome de saint Thomas : Que sa raison ne lui fait jamais défaut : *Intellectus simpliciter percipiens semper est verus.* Il croit que ses sens aussi sont pour lui des témoins sincères et fidèles dans tout ce qui est de leur ressort : *Sensus circa sensibile proprium semper est verus.* Ainsi il n'a pas besoin d'autres témoignages que celui de sa propre intelligence, de sa propre raison, de ses sens, pour croire invinciblement qu'il pense, qu'il sent, que les simples perceptions de sa raison et de son intelligence sont vraies, ainsi que les sensations qui lui attestent l'existence d'autres hommes et d'autres êtres hors de lui.

L'expérience lui apprend que lorsqu'à l'aide de son intelligence il compose, divise ou déduit, c'est-à-dire lorsqu'il juge ou raisonne, il lui est possible de se tromper, par rapport aux choses purement intellectuelles : *Error est in intellectu componente vel dividente.* L'expérience lui apprend aussi qu'il lui est possible d'être trompé par ses sens, par rapport aux choses physiques, lorsque son esprit ou ses sens sont malades ou mal appliqués. Dans ces cas, pour s'assurer qu'il a bien raisonné ou que ses sens sont sains, et qu'il a fait l'usage qui leur est propre, il a la ressource de consulter le sens commun, qu'il n'a pas besoin de *supposer comme un fait,* mais dont ses simples perceptions lui attestent infailliblement l'existence.

Et s'il voit que ses raisonnements produisent dans les autres la même évidence, la même certitude qu'en lui-même ; s'il voit que les autres portent sur les objets physiques le même jugement que lui ; il ne lui reste aucun doute que ses évidences sont vraies, et qu'il a fait un usage légitime de sa raison et de ses sens. Car, pour nous convaincre, disait Aristote, que nos évidences intellectuelles ou physiques sont vraies, il suffit de voir, à l'aide de la simple perception qui ne trompe jamais, qu'elles font sur

les autres la même impression que sur nous-mêmes, qu'elles sont approuvées par les autres comme nous les approuvons nous-mêmes, c'est-à-dire *par tous*, lorsqu'il s'agit de jugements accessibles à tout le monde; par le *plus grand nombre*, lorsqu'il s'agit de jugements d'un ordre plus élevé; par les esprits *les plus sages*, *les plus distingués et les plus probes* dans la profession des sciences particulières, lorsqu'il s'agit de jugements scientifiques; *Probabile est quod probatur omnibus, vel plurimis, vel sapientibus, vel optimis.*

Par ce procédé, si l'homme a le bonheur de se trouver dans la vraie Église chrétienne, dépositaire infaillible de toutes les vérités qu'il est important, nécessaire à l'homme de connaître, il peut, par sa raison, développer, démontrer ces mêmes vérités à lui-même et aux autres, en faire sentir la nécessité, l'importance, la conformité avec la raison, et les venger des atteintes que lui portent l'esprit d'erreur, la raison en délire, ou les passions en désordre; il peut répandre de nouvelles lumières autour de ces vérités qu'il a commencé par croire; il peut les approfondir toujours davantage, s'élever toujours plus haut dans leur intelligence, y découvrir des rapports cachés avec d'autres vérités, avec le bonheur de l'homme et le progrès social. Il peut devenir philosophe, faisant de la vraie, de l'utile, de la haute et sublime philosophie. C'est par ce procédé que sont montés si haut les trois plus grands hommes du christianisme, saint Augustin, saint Thomas, et Bossuet.

Si, au contraire, il se trouve hors de l'Église, au milieu d'une société qui a plus ou moins altéré, par des fables, des superstitions ou des erreurs, les vérités et les lois primitives, ou le dogme et la morale chrétienne, il trouve, même dans ces sociétés corrompues, l'idée du Dieu créateur avec les principes de la loi naturelle; vérités primitives et élémentaires que, d'après saint Thomas, il n'est pas donné aux hommes d'effacer tout à fait de leur intelligence et de leur cœur. Alors, à l'aide des raisonnements, dont la foi au Dieu créateur lui garantit l'aptitude, et dont le sens commun de ceux à qui il les manifeste lui prouve la justesse, il peut démêler ce qu'il y a de grossièrement faux et absurde dans les croyances populaires et dans les opinions philosophiques, souvent bien plus grossières et plus pitoyables que les croyances populaires elles-mêmes. Il peut au moins

douter de la fausseté, de l'absurdité de ces croyances et de ces opinions, et s'en méfier, et désirer arriver à la vérité pure et parfaite. Ce désir, s'il est sincère et ardent, est une prière; et une pareille prière, auprès du Dieu de bonté, ne manque jamais son effet, dans l'importante affaire dont il s'agit. Ce même Dieu de bonté, *par des moyens extraordinaires* aussi, s'il le faut, vient lui tendre une main secourable qui l'aide à marcher, éclaire par des lumières divines sa voie, supplée par la grâce à l'impuissance de la nature, et lui manifeste, par la révélation évangélique, ces vérités de l'ordre surnaturel, ces mystères dont la croyance est indispensable pour le salut, et que l'homme seul ne peut pas atteindre par sa raison. Il l'amène jusqu'aux portes de l'Église, où il n'a qu'à frapper pour qu'on lui ouvre, et qu'on l'y reçoive comme on reçoit un enfant égaré, revenant à la maison paternelle. C'est par ce procédé qu'on voit tous les jours tant de milliers d'hommes, nés au sein de l'hérésie ou de la superstition idolâtre, parvenir a la connaissance de la vérité catholique, au giron de l'Église.

Mais ôtez de son esprit la croyance au Dieu créateur, et auteur de sa raison et de la vérité qui en est l'objet : loin de pouvoir s'expliquer Dieu, l'homme ne pourra s'expliquer lui-même. Loin de pouvoir rien atteindre par la raison, il ne sait même plus s'il a une raison, et s'il y a une vérité qui s'y rapporte. Loin de pouvoir déchiffrer une seule des énigmes qui l'environnent partout, il devient lui-même une énigme insoluble à ses propres yeux. Il ne se comprend plus, il ne sait plus ce qu'il est, ce qu'il est venu faire sur cette terre. Ne sachant plus d'où il vient, il ne peut non plus savoir où il va. Il est obligé de conclure par l'affreuse et navrante parole de Socrate : « Je ne suis certain de rien, je ne sais absolument rien, cette unique chose excepté que je ne sais rien de rien; *Hoc unum scio: me nihil scire;* et le dernier mot de sa raison sera le scepticisme absolu et universel, la négation de sa raison et de lui-même.

Mais comme le corps vit par la nourriture, l'intelligence vit par la vérité. Une intelligence donc qui ne sait rien, qui ne croit rien, est une intelligence morte, ayant exhalé son dernier souffle avec la négation et la perte de la vérité; et cette mort, que la négation de toute vérité créée aurait commencé

pendant cette vie, se prolongera dans la vie future par la perte absolue de la Vérité increéée.

L'homme donc qui commence ses recherches philosophiques par dire : « Je crois à moi-même comme être existant, puisque je suis un être pensant; *Cogito, ergo sum,* ne prend dans sa main que le flambeau de cette lumière faible et menteuse que le Livre qui ne trompe pas appelle obscurité et ténèbres : *Vide ne lumen quod in te est tenebræ sint* (*Luc*, XI, 35). Il se place au milieu des ténèbres; il s'enfonce dans les ténèbres; tout s'obscurcit autour de lui, tout disparaît pour lui dans l'épaisseur des ténèbres; il devient lui-même ténèbres; *Eratis aliquando tenebræ* (*Ephes.* V, 8); et les ténèbres du temps ayant un rapport nécessaire avec les ténèbres de l'éternité, le dernier article de son symbole n'est et ne peut être que celui-ci : « Je crois au néant, à la mort éternelle, et je m'y attends. »

Au contraire, l'homme qui commence par dire : « Je crois en Dieu, père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ; *Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ,* » par cela même saisit dans sa main le flambeau de la lumière divine par laquelle seulement toute lumière divine est visible : *In lumine tuo videbimus lumen* (*Psal.*); et, de conséquence en conséquence, de lumière en lumière, parvient à connaître, à croire la série merveilleuse de toutes les vérités qu'il lui importe de connaître et de croire, jusqu'à la vérité de la vie éternelle, vérités qui constituent la vie de l'intelligence sur cette terre, en attendant la possession de la Vérité infinie qui est Dieu, et qui constitue la vie de l'éternité; en sorte que « Je crois à la vie éternelle ; *Credo vitam æternam,* » est le dernier article du symbole de son intelligence, comme le désir souverain de son cœur.

C'est ainsi que le premier article de la foi du chrétien : « Je crois en Dieu, père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, » est en même temps le fondement de toute religion, et le vrai principe de toute vie intellectuelle, de toute raison, de toute philosophie.

ONZIÈME CONFÉRENCE.

IMPORTANCE DU DOGME DE LA CRÉATION, RÉSULTANT DES ÉGAREMENTS DE LA RAISON PHILOSOPHIQUE MODERNE.

Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget, credent; S'ils ne croient pas à Moïse et aux prophètes, ils ne croiront non plus au témoignage des morts ressuscités.
(*Évangile du second jeudi de Carême.*)

1. Par ces graves et profondes paroles qu'il a mises aujourd'hui dans la bouche d'Abraham parlant, du haut du ciel, au mauvais riche tombé au fond des enfers, le Fils de Dieu nous a révélé une grande et importante vérité.

C'est qu'il est si naturel, si nécessaire à l'homme de se soumettre à l'autorité, de se laisser conduire par l'autorité, de vivre d'autorité, que, s'il est assez malheureux et assez téméraire pour rejeter la raison de l'autorité, il finit par rejeter aussi l'autorité de la raison; et qu'en cessant de croire au témoignage des autres, il finit par ne plus croire

au témoignage de ses propres sens, au témoignage de soi-même : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque siquis ex mortuis resurget credent* (1).

---

(1) Il n'est pas sans importance de rappeler ici la circonstance qui a donné lieu à cette accablante réponse du patriarche Abraham. Du fond de l'abîme où il avait été enseveli, *Sepultus est in inferno;* au milieu des souffrances dont il était entouré, *Cum esset in tormentis;* n'espérant plus de soulagement dans ses angoisses et dans ses douleurs, le mauvais riche avait dit à Abraham : « Mon père, envoyez au moins Lazare, je vous en prie, dans ma maison paternelle, où j'ai encore cinq de mes frères vivants; chargez-le de leur dire où je suis et ce que je souffre, afin que, plus sages que moi, ils se convertissent pendant qu'ils en ont encore le temps, et n'aient pas le malheur de venir me rejoindre dans ce lieu de tourments : *Rogo te, pater, ut mittas Lazarum in domum patris mei; habeo enim quinque fratres, ut testetur illis ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* « Et Abraham lui avait répondu : » Non, il n'est pas nécessaire d'envoyer Lazare pour apprendre à tes frères qu'une mauvaise vie dans le temps est punie par des supplices sévères dans l'éternité. Ils ont dans leurs mains les livres de Moïse et des prophètes; ils peuvent par ce moyen, s'ils sont dociles, se convaincre, et croire cette grande vérité; *Et ait illi Abraham : Habent Moysen et prophetas, audient illos.* — Mais, père Abraham, insista encore le mauvais riche, ce n'est pas la même chose que de lire un livre et que d'entendre un mort ressuscité parlant des peines de l'enfer. Ah ! si Lazare allait lui-même retrouver mes frères et leur disait comment je suis puni de mes péchés, il n'y a pas de doute qu'ils feraient pénitence des leurs : *Non, pater Abraham; sed si quis ex mortuis ierit ad eos, pœnitentiam agent.* » Sur quoi Abraham réduisit au silence le mauvais riche par cette grande parole : « Tu te trompes, mon enfant; si tes frères ne sont pas assez dociles pour croire aux divins oracles tracés dans les livres de Moïse et des prophètes, ils ne croiront pas non plus au témoi-

Cette doctrine peut paraître un paradoxe; cependant rien n'est plus logique, n'est plus rationnel que cette doctrine, particulièrement lorsqu'il s'agit de l'autorité de la vraie religion. Son témoignage est si grand, si solide, si uniforme, si imposant, si magnifique et si lumineux, que, si on le renie, on ne peut plus, sans tomber dans la contradiction et l'inconséquence, admettre d'autre témoignage, quelles que soient son évidence et sa fidélité.

Cela vous explique, mes frères, pourquoi le *protestantisme* véritable, qui n'est que le système de n'admettre, en matière de religion, aucune au-

---

gnage des morts ressuscités : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget credent.*

Voilà donc l'admirable dessein de Dieu par rapport au dogme important du châtiment des méchants dans l'autre vie. On entend toujours certains hommes répéter : « Personne n'est jamais revenu de l'autre monde nous dire ce qui s'y passe. » Ainsi, d'après ces fortes têtes, Dieu devait faire dépendre la croyance au dogme de l'existence de l'enfer, du témoignage des revenants, qui, admis en un temps et en un lieu, aurait pu être oublié, ou méconnu, ou rejeté et même tourné en ridicule en un autre lieu et en un autre temps : à moins que Dieu ne prît un autre parti, celui de changer ce monde en lanterne magique, faisant répéter ces réapparitions des morts en tous les temps et en tous les lieux, et cela pour l'édification des philosophes et l'amusement des incrédules, qui n'auraient pas manqué, particulièrement de nos jours, de regarder ces phénomènes comme une affaire de somnambulisme. Au lieu de cela, Dieu a, dès l'origine du monde, révélé lui-même, avec les autres dogmes de la religion, ce dogme de l'enfer, renfermant la sanc-

torité, a fini de nos jours par le *rationalisme*, qui n'est au fond que le système de n'admettre aucune raison.

Et c'est aussi l'histoire de l'esprit humain touchant le dogme de la création. Dès que la raison philosophique a répudié, par rapport à ce dogme, l'autorité de la révélation divine, elle a fini par répudier aussi tous les raisonnements humains; elle a fini par tout nier, par se renier elle-même, et elle est tombée dans l'abîme du doute universel, du scepticisme absolu.

C'est ce que nous avons vu dans notre dernière

---

tion de toute morale, et en a fait l'un de ces articles de croyance constante et universelle de l'humanité, qui, répandus dans le monde par le langage et la tradition, ont pu y être altérés, corrompus, mais non pas tout à fait détruits : la Providence l'y ayant toujours maintenu, en dépit des efforts de l'incrédulité et des passions, pour les effacer entièrement du cœur et de l'esprit de l'homme. A cette révélation *parlée* il a fait succéder la révélation *écrite* des mêmes dogmes, par l'organe des écrivains sacrés, qu'il a lui-même inspirés; et il en a confié le dépôt à une société chargée de les garder dans toute leur pureté, dans toute leur vérité, à la Synagogue d'abord, et ensuite à l'Église; en sorte que de longues études, de laborieuses recherches ne sont pas nécessaires pour les connaître; mais un peu d'humilité, un peu de docilité à l'imposant témoignage de l'Église suffit pour cela. Et comme par ce moyen on croit facilement, on croit fermement tout ce qu'il faut croire; de même, hors de ce moyen, tout autre témoignage n'a aucune force, aucune efficacité, et l'on finit par ne plus rien croire : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurgeret, credent.*

conférence, l'histoire de la raison philosophique ancienne à la main; c'est ce que nous continuerons à voir aujourd'hui, en suivant dans ses différentes phases la raison philosophique moderne, afin de nous pénétrer davantage de l'importance du dogme capital de la création en particulier, et en général de tous les dogmes divins enseignés par l'Église; afin de nous convaincre encore davantage de la vérité de ce grand oracle de l'Évangile : qu'en méconnaissant l'autorité de l'Église, on est entraîné à méconnaître, à repousser toute autre autorité, et à ne croire plus rien : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget, credent.*

Implorons la lumière d'en haut, par l'intercession de Marie, afin de tirer profit de cette précieuse leçon. *Ave Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

2. L'un des faits les plus étonnants, les plus merveilleux de l'histoire des premiers siècles du christianisme, dont le paganisme ébahi, la raison philosophique consternée ne savaient pas se rendre compte, et qu'ils ne cessaient de combattre sans pouvoir le nier, est, sans contredit, le fait des chrétiens, non-seulement pratiquant toute vertu au milieu du débordement de tous les vices

de l'idolâtrie, mais possédant aussi toute vérité au milieu du chaos de toutes les erreurs de la philosophie.

Mais l'Aigle des évangélistes, le disciple bien-aimé, l'apôtre saint Jean, avait expliqué d'avance ce double prodige, en disant : « Le Verbe divin « s'est fait homme, a habité avec l'homme, plein « de grâce et de vérité. *Verbum caro factum est,* « *et habitavit in nobis... plenum gratiæ et ve-* « *ritatis* (*Joan.*, I). » Car c'était nous dire que, comme de la semence divine de la *grâce du Verbe*, déposée au sein de l'humanité, germa au milieu des hommes toute vertu et toute grâce; de même, de la semence divine de la *vérité du Verbe*, répandue sur la terre, sortit de cette terre, ainsi qu'il avait été prédit, toute lumière et toute vérité : *Veritas de terra orta est* (Psal. 84). Ainsi, dit saint Augustin, ce divin Verbe, qui depuis le commencement du monde avait éclairé tout homme venant dans ce monde, rétablit l'autorité de sa révélation primitive, de sa vérité divine, sur les ruines qu'avait amoncelées la raison humaine; et puisque l'homme s'était perdu par l'excès de l'orgueil de la raison, il le sauva par le grand remède de la foi : *Magno fidei remedio.*

Mais tous les nouveaux convertis n'eurent pas la même force d'esprit, la même grandeur d'âme, et surtout la même droiture, la même docilité de

cœur nécessaires pour croire. En entrant corporellement dans le giron de l'Église, beaucoup d'entre eux continuèrent à séjourner, par leur esprit, au Portique et à l'Académie, hors de l'Église. En embrassant le Christianisme, ils n'eurent garde, contre le précepte de saint Paul, de renoncer tout à fait aux systèmes de l'ancienne philosophie. En devenant les disciples de Jésus-Christ, ils ne cessèrent pas d'être les disciples de Platon. En partant du principe de ce philosophe : *Que la raison ne doit admettre comme vrai que ce qui paraît vrai à la raison;* au lieu de prendre la révélation nouvelle pour base et pour règle de la raison, ils continuèrent à faire de la raison la base et la règle de la révélation nouvelle; en sorte que la prétendue *raison catholique* de ces nouveaux chrétiens ne fut au fond que la *raison philosophique* des anciens philosophes, émigrant du terrain de la révélation primitive conservée par l'humanité, sur le terrain de la révélation chrétienne déposée dans l'Église et gardée par l'Église.

Ce fut là la véritable cause des hérésies qui, dès les premiers temps, se mirent dans l'Église à déchirer l'Église, et qui l'auraient tuée au berceau, si l'œuvre de Dieu pouvait périr par la main de l'homme. Le grand Tertullien, ce profond observateur de la marche de l'esprit humain au premier âge du christianisme, en a fait souvent la remar-

que. Tantôt il dit que toute hérésie n'a son principe et sa source que dans les systèmes fallacieux de l'ancienne philosophie : *Omnes hæreses a philosophia subornantur* (*De præscription.*, n. 7); tantôt il ajoute que c'est le génie des anciens philosophes qui a inspiré et animé toutes les hérésies : *Sapientiæ professores quorum ingeniis omnis hæresis animatur* (*De anima*); et tantôt, s'en prenant particulièrement à Platon, il n'hésite pas à le proclamer le patriarche de tous les hérétiques : *Patriarcham omnium hæreticum.* (*Contr. Hermag.*, c. 1.)

Cette filiation funeste de toute hérésie de doctrines et de la méthode de la philosophie ancienne, que les premiers Pères de l'Église ont signalée, est frappante particulièrement par rapport à la foi de la création. Cette foi, base et fondement de toute foi, les apôtres, comme nous l'avons remarqué dans la dernière conférence, l'avaient consignée dans le premier article du symbole qu'ils avaient rédigé sous l'inspiration du Saint-Esprit, et qui commence par ces mots : « Je crois en Dieu, père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. *Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ.* » Mais la raison philosophique des premiers hérétiques, au lieu de puiser au foyer de cette foi les lumières pour s'éclairer elle-même sur l'origine du monde, voulut puiser en elle-même les lumières pour s'expliquer cette foi; ce

qui était douter de cette foi, renier cette foi, et revenir aux hypothèses, aux conjectures, aux rêves de l'homme touchant l'origine des choses, en mettant de côté la parole et la vérité de Dieu.

3. Nous avons vu déjà qu'en dehors du dogme traditionnel, du dogme chrétien, *que Dieu a tout créé du néant, le monde et même la matière dont il a formé le monde,* il n'y a que ces trois systèmes imaginables : 1° que Dieu a fait le monde d'une matière incréée et aussi éternelle que lui-même, et c'est le DUALISME ; ou 2° qne Dien a créé le monde de sa propre substance, et c'est le PANTHÉISME ; ou 3° enfin, que Dieu n'est pour rien dans l'existence du monde, et c'est l'ATHÉISME. Nous avons vu aussi que dès qu'elle abandonne la foi de la création, la raison humaine n'a que le choix dans ces trois vastes systèmes d'erreurs contenant en eux-mêmes toute erreur, et que la raison philosophique ancienne en était venue là, pour avoir rejeté la foi de l'humanité entière en un *Dieu créateur du monde.*

Or, en rejetant cette même foi présentée par l'Église, partant en d'autres termes du même principe négatif, la *raison philosophique* des premiers hérétiques arriva aux mêmes conclusions.

Pour la *raison catholique*, éclairée par la révélation, Dieu était l'Être éternel, immense, infini, sachant tout, pouvant tout, gouvernant tout; l'Être saint, digne, bon, miséricordieux et parfait.

C'était le Dieu principe de tout, lui seul n'ayant pas de principe, le Dieu créateur, le Dieu *provide*, le Dieu législateur, le Dieu maître et juge suprême de l'univers. Mais pour la *raison philosophique* des hérétiques ayant déserté la foi de la création, ces idées larges, solides, grandioses, magnifiques, élevées, les seules vraies et les seules dignes et propres de Dieu, disparurent l'une après l'autre, et enfin Dieu disparut tout à fait lui-même.

Pour les Hermogéniens et les Manichéens, Dieu n'avait créé le monde que d'une matière préexistante de toute éternité, d'une matière mauvaise en elle-même et source de tout mal, mais que Dieu rendit bonne, en quelque manière, étant, lui, bon et la source de tout bien; et voilà le DUALISME.

Pour les Marcionites, le monde n'était qu'une émanation, un épanchement, un déploiement, un rayonnement de la Cause première, de la Nature infinie; et voilà le PANTHÉISME.

Pour les Valentiniens et les Gnostiques, Dieu n'était qu'un être qui ne peut rien, qui ne sait rien, qui n'a pas même la conscience de ses opérations, ni de lui-même; un être qui n'est ni bon ni méchant, qui, loin de l'avoir créé, n'a pas même arrangé, façonné le monde, et qui, dès lors, ne le gouverne pas, ne pouvant pas gouverner ce qu'il n'a pas fait, ce qui ne lui appartient pas. Dieu n'est qu'un être qui, renfermé en lui-même, ne se

mêle de rien, ne s'occupe de rien, ne se soucie de rien, et moins encore des hommes et de leurs opérations, n'ayant rien révélé, rien ordonné; car l'homme, aussi bien que le monde, n'existe que de lui-même. En un mot, le Dieu de ces sectaires, le Plerôme, le Bythe de la Gnose, du mysticisme philosophique des premiers siècles chrétiens, n'était tout bonnement, dit Tertullien, que le Dieu d'Épicure, qui n'en était pas un : *Deum qualem jussit Epicurus* (*Contra Hermog.*); et voilà l'ATHÉISME.

4. Toute erreur nouvelle, que produit la pétulance et la méchanceté des hérétiques, ajoute, d'après saint Augustin, au développement et à l'affermissement de la vérité; *Improbatio hæreticorum ostendit quid habeat sana doctrina*. Ainsi, ces horribles écarts, ces monstruosités de la raison philosophique du premier âge du Christianisme, en donnant l'éveil à la raison catholique, l'engagèrent, dit aussi saint Augustin, à étudier, à approfondir le dogme chrétien, et à le défendre (1). Ce furent donc ces sots blasphèmes contre la foi de la création qui nous ont valu les savants et pro-

(1) « Vasa iræ permittuntur ista garrire, ut tamquam de ne« gligentiæ somno excitentur vasa misericordiæ, et, studio res« pondendi pestilentibus maledictis, adhibeant curam salubri« bus dictis. (*Contr. advers. Leg. et Prophet.*, 14.) »

fonds travaux par lesquels les Justin, les Athénagore, les Tertullien, les Origène, les Minutius Félix, les Arnobe, les Lactance, les Théophile d'Antioche, les Irénée, les Maxime, les Denis d'Alexandrie, les Théodoret, les Eusèbe, les Augustin, ces hommes supérieurs, ces génies, ces flambeaux du christianisme, aussi grands par la simplicité de leur foi que par l'immensité de leur science, aussi profonds philosophes qu'ils étaient humbles chrétiens, ayant sérieusement abordé, développé et environné de nouvelles splendeurs cette même foi de la création, ont, à leur tour, vigoureusement attaqué toutes les erreurs qu'on lui opposait, les ont victorieusement combattues, pulvérisées, anéanties, et fait disparaître de la surface du monde; en sorte que, pendant douze siècles, il n'en fut plus question parmi les peuples chrétiens.

Les philosophes scolastiques, saint Thomas à leur tête, en donnant une nouvelle forme aux anciens arguments des Pères, et en en créant de nouveaux, continuèrent, il est vrai, à démontrer, à défendre le dogme de la création; mais c'était à cause des gentils, des infidèles, des Maures, qui, venant d'envahir la moitié de l'Europe, se flattaient de l'assujettir aux erreurs de leurs doctrines, aussi bien qu'au despotisme de leur domination; et non pas à cause des chrétiens, dont les savants, à de rares exceptions près qui n'inspiraient pas d'inquiétudes sérieuses, gardaient avec une unani-

mité admirable, avec une foi parfaite, le dogme de la création, comme le fondement de la science tout autant que de la religion.

5. Ce ne fut qu'à l'époque à jamais funeste de ce qu'on appelle la *renaissance des lettres*, et qu'on appellerait mieux la *renaissance du paganisme* en Europe, que les trois anciens systèmes philosophiques contre la foi de la création, ressortant du tombeau de l'exécration et de l'oubli où la raison catholique les avait enfermés, reparurent comme des spectres se redressant sur leurs pieds, et commencèrent à effrayer et à désoler les nations chrétiennes, comme ils avaient jadis ravagé, corrompu, abruti et détruit les nations païennes.

Ce fut alors qu'à l'aide de malheureuses circonstances dont je vous ai fait l'histoire l'année dernière, à l'aide de noms trompeurs et d'indignes manœuvres, l'esprit païen, pénétrant partout, commença à tout envahir, à tout souiller. Boccace et Ange Politien l'avaient restauré dans la littérature, Buonarroti dans les arts, Machiavel dans la politique, Marsilius Ficin dans la philosophie, pendant que Luther et Calvin le restauraient dans la religion, en niant la nécessité de toute autorité, en établissant le droit du libre examen et la licence de la raison, comme le critérium unique et la base du christianisme.

Ce fut le signal de la division. A la faveur de

ce principe, on vit se former dans le monde moderne, où il fut proclamé, autant de sectes religieuses qu'on avait vu, dans l'ancien monde, se former, à l'aide du même principe, de sectes philosophiques. La pioche à la main, la raison en démence commença son œuvre de démolition. Tous les dogmes chrétiens passèrent successivement sous ses coups, et le dogme de la création avant tous les autres, pour faire place aux trois affreux systèmes que la raison philosophique ancienne avait rêvés pour s'expliquer l'origine du monde et la formation des êtres. Tolland renouvela le *dualisme* ou le *manichéisme*, Spinosa le *panthéisme*, Hobbes l'*athéisme*, Bayle le *scepticisme ;* tout cela eut lieu dans des pays protestants, afin qu'on ne pût pas douter que ces systèmes ne sont que d'impurs rejetons de la plante funeste du protestantisme, aux racines toutes païennes, et qu'ils ne se nourrissent que de sa séve et ne grandissent qu'à son ombre.

Dans les pays catholiques, pour des raisons qu'il est facile de deviner, on n'osa pas proclamer ces erreurs tout haut avec l'insolence, le dévergondage sacrilége avec lequel on les avait proclamées dans les contrées protestantes ; mais on n'en adopta pas moins, on n'en répandit pas moins les germes qu'on y avait importés de l'Angleterre ou de l'Allemagne, et qui, s'ils n'y poussèrent que plus tard, n'y portèrent pas moins de fruits empoisonnés,

cause de tant de lamentables pertes, de tant d'inconsolables douleurs.

La Révélation divine est très-explicite, et ello a prévenu tout écart et toute erreur touchant le point essentiel de la création. Elle nous dit que c'est Dieu seul qui, par la puissance de sa parole, a créé le ciel et la terre, la lumière et les astres, le soleil et la lune, les animaux et les plantes, et enfin l'homme lui-même. La révélation divine n'attribue rien à l'action des causes secondes *au commencement du monde;* elle attribue tout uniquement et directement à l'action de la Cause première, à la volonté et à la puissance de Dieu.

Mais ce récit si simple, si naturel, si logique, ne put pas satisfaire le goût de certaines intelligences chrétiennes auxquelles la philosophie païenne, dont elles s'étaient repues, avait, comme le disait Tertullien de certains savants de son temps, fait faire de fortes indigestions, au point d'en avoir la tête tournée et le cerveau engourdi.

Ils n'en voulaient pas, les philosophes dont je parle, à la révélation chrétienne; ils ne prétendaient pas ébranler le moins du monde la foi des peuples, ni blesser la religion; mais il n'en est pas moins vrai que, sans en avoir eu l'intention, ils ont fait tout cela.

Ne se doutant pas même qu'ils se mettaient en opposition flagrante avec l'esprit et la lettre des Livres saints, ils ont voulu s'expliquer l'origine du

monde par les hypothèses les plus téméraires, les plus extravagantes, les plus absurdes, dans lesquelles ils n'ont laissé à Dieu que le soin de créer la matière première; et ensuite c'est à la matière seule qu'ils ont déféré le pouvoir et l'intelligence de s'organiser elle-même, de composer même les corps organisés, et de devenir le Monde.

6. C'est ainsi que, pour Descartes, Dieu n'aurait créé qu'une matière *homogénée*, qu'il aurait coupée en particules très-minces, mais parfaitement égales; et, en imprimant à ces particules un donble mouvement, il les aurait livrées à elles-mêmes, les aurait laissées faire, et il s'en serait remis à elles du soin de l'accomplissement de l'œuvre de la création. Et en effet ces particules, toujours d'après Descartes, une fois mises en mouvement et tourbillonnant pendant plusieurs siècles autour de leur propre axe et autour de certains centres, à force de se choquer en se rencontrant les unes contre les autres, auraient brisé leurs pointes et leurs angles, seraient devenues rondes, de cubiques qu'elles étaient; et de leurs ratures elles auraient formé une triple espèce de matière, dont l'une, très-subtile, remplit tout l'espace et produisit le soleil et les étoiles; la seconde, un peu plus grossière, la matière éthérée, forma le ciel; et de la troisième espèce de matière, la plus lourde de toutes, se seraient composés les planètes, les comètes, la terre et tous les corps.

Je pense que, en entendant vous exposer ce bizarre système, vous croyez entendre un fébricitant qui rêve, un fou qui délire, plutôt qu'un philosophe qui raisonne. Voilà donc un grand et beau talent, ne voulant pas s'en tenir au récit biblique sur la création du monde, obligé de bâtir, à grands frais d'imagination, de si énormes extravagances, s'y arrêtant comme à une théorie raisonnable, et les offrant au monde scientifique étonné comme un chef-d'œuvre de conception de la raison humaine (1).

---

(1) Dans une lettre adressée au grand évêque d'Avranches, et que M. Cousin a publiée dans ses *Fragments de philosophie* (t. II), le célèbre docteur Menjot, en parlant de la philosophie de Descartes, dit : « Il exige que son catéchumène commence par « devenir fou ; ainsi on peut dire que les *petites-maisons* servent de vestibule à sa philosophie, qui fait tant de bruit dans « le monde. » Dans la même lettre, le même docteur nous apprend que « Pascal méprisait la philosophie cartésienne, et « que ses liaisons avec plusieurs des fauteurs de cette philoso- « phie ne l'ont pas empêché de s'en moquer ouvertement, et de « la qualifier du nom de *roman de la nature*. » Il est encore possible que ce soit principalement à la philosophie cartésienne qu'ait voulu faire allusion le même Pascal, lorsqu'il a dit : « Se moquer de toute philosophie, c'est vraiment philosopher. » On sait que Bossuet a prédit « qu'une grande guerre se prépa- « rait à l'Église sous le nom de philosophie cartésienne. » On sait aussi que Fénelon, tout en ayant l'air de suivre certains principes de Descartes, a partagé les appréhensions de Bossuet sur leurs conséquences. On sait que Huet, dans sa *Censura philosophiæ cartesianæ*, a fait la plus élégante, mais en même temps la plus sanglante critique de la même philosophie. On sait qu'Arnauld lui-même a dit que les lettres de Descartes « sont « entachées de pélagianisme. » On sait enfin que le grand Leibnitz a poliment tourné en ridicule le *Cogito, ergo sum*, de Descartes.

O raison humaine, que tu es petite, que tu es faible, que tu es aveugle dès que la lumière divine t'abandonne, ou bien dès que tu es assez téméraire pour te soustraire à la lumière divine! Tu ne rencontres plus que le faux au lieu du vrai, le vain au lieu du solide, l'absurde au lieu du raisonnable; et, voulant paraître sérieuse lors même que tu n'es pas impie, tu n'es que ridicule!

La théorie de Descartes fut soutenue par Gassendi, à l'exception près que les particules ou les atomes dans lesquels Dieu morcela la matière première n'étaient pas égaux comme ceux de Descartes, mais très-différents par la grandeur, la figure et le mouvement; et que c'est de cette différence spécifique des atomes que résulta la différence des corps de la première naissance. En attendant, les atomes de Gassendi avaient des formes et par conséquent des parties, ce qui n'empêcha pas ce fervent disciple de Descartes de renchérir, en fait d'absurdité, sur son propre maître, en affirmant que les atomes, tout en ayant des parties, étaient simples et indivisibles.

Je ne saurais souscrire au jugement du docteur Menjot sur Descartes; mais ce que je ne puis m'empêcher de dire est : qu'une philosophie contre laquelle se sont, au fond, inscrits un Bossuet, un Fénelon, un Pascal, un Huet, un Arnauld, un Leibnitz, les plus grands hommes du dix-septième siècle, et qui par-dessus tout a été condamnée à Rome, ne peut être adoptée sans crainte par des catholiques, ni louée sans réserve.

La haute intelligence de Newton ne fut pas plus heureuse. En partant du même principe de Descartes, c'est-à-dire ne se contentant pas de l'histoire sublime de la création telle que les auteurs inspirés nous l'ont tracée, Newton adopta dans toutes ses excentricités la théorie de Descartes. Seulement, pour compléter ce monstrueux enfantement de la raison philosophique, il y ajouta que les particules de la matière première étaient mobiles d'elles-mêmes, solides, impénétrables, plus dures que les corps les plus durs que nous connaissons, et que lorsque les différentes agglomérations de ces particules formèrent les corps célestes, elles déployèrent une double force proportionnée à leur masse, l'une *centripète*, par laquelle les planètes s'attirent les unes vers les autres et vers leurs centres; et l'autre *centrifuge*, qui, en les obligeant à fuir par la tangente, les retient à une distance respectueuse qu'elles ne sauraient dépasser; et c'est par là qu'elles ne s'arrêtent jamais dans leur mouvement.

Pour Leibnitz, que Buffon a suivi et expliqué plus tard, la matière primitive, la seule chose que Dieu ait créée, n'était, au commencement, qu'un tas immense d'atomes de feu indivisibles et impénétrables concentrés dans le soleil. Mais voilà qu'un beau jour une comète, sortant on ne sait d'où, en choquant obliquement et avec une immense violence le soleil, emporta la six-cent-cinquantième

partie de sa substance, et c'est de ces débris que se formèrent les planètes et la terre. Cependant, la terre primitive, que le Platon du nord appelle *protogée*, n'était qu'un corps ardent qui, après avoir consommé toute la matière combustible qu'il renfermait en lui-même, devint opaque, et toute sa surface se convertit en cristal. En même temps toute l'humidité qui s'était échappée de la terre et élevée en vapeur y retomba en pluie torrentielle qui, en cassant par sa violence la surface cristalline de notre globe, pénétra dans ses entrailles, le rendit fécond, et y forma les corps qui s'y trouvent. Mais bien entendu que ces corps ne sont formés que d'atomes indivisibles, n'ayant pas de parties, et qui, par la double force newtonienne d'attraction et de répulsion dont ces atomes sont dotés, s'arrêtent à une certaine distance les uns des autres et forment le continu. Par conséquent le continu, ajoute le père Boskovick, n'est qu'apparent, n'y ayant pas de continu réel dans la nature ; et par conséquent aussi les corps ne sont que des phénomènes fantasmagoriques, de vraies illusions.

Ces hypothèses parurent à Malebranche aussi injurieuses à l'action créatrice de Dieu qu'elles sont souverainement ineptes et ridicules. Mais Malebranche n'a évité un extrême que pour tomber dans un autre. Pour compenser la cause première de l'injustice avec laquelle Descartes, Newton et

Leibnitz l'avaient traitée en ne lui accordant que la création de la matière brute, et ayant attribué aux causes secondes la formation de tous les corps, Malebranche soutint au contraire que non-seulement c'est Dieu seul qui a tout fait, et que les causes secondes n'ont rien produit *à l'origine du monde*, mais aussi que c'est Dieu seul qui a continué et continue à tout faire toujours; que les causes secondes ne sont que *des occasions* de l'action de la cause première, et qu'elles n'ont pas d'action véritable à elles dans la reproduction et la conservation des êtres. En sorte que, pour Malebranche, ce n'est pas l'eau qui rafraîchit, ce n'est pas le feu qui brûle, ce n'est pas la lumière qui éclaire, ce ne sont pas les aliments qui nourrissent, ce n'est pas le couteau qui coupe; mais c'est Dieu qui, directement, rafraîchit à *l'occasion* de l'eau, brûle à *l'occasion* du feu, éclaire à *l'occasion* de la lumière, nourrit à *l'occasion* des aliments, et coupe les corps à *l'occasion* du couteau. Et puisque les sens nous attestent, et l'humanité entière croit que les causes secondes agissent réellement par elles-mêmes, Malebranche a été forcé d'admettre que les sens nous trompent toujours, et que l'humanité entière s'est toujours trompée et se trompe toujours en reconnaissant une action propre aux êtres créés; c'est-à-dire que la matière n'a pas d'être réel; que les corps ne sont que des apparences; que le monde n'est qu'une lanterne magique où

tout nous fait illusion; et par là Malebranche, sans en avoir l'intention, n'a fait qu'évoquer le spectre de l'idéalisme et du scepticisme.

Je vous épargne l'ennui d'entendre Valérius de Suède essayant de faire comprendre comment c'est de la lumière combinée avec la matière que se sont produits le feu et l'eau; que c'est de l'eau transformée que sont sortis l'air et la terre, et que tous les solides n'ont d'autre base que l'eau. Je vous fais grâce aussi de l'exposition des systèmes de Stalh, de Crawford, de Cheele, de Wiston, de Burnet, s'efforçant, eux aussi, d'expliquer, chacun à sa manière, la formation des corps primitifs, et la cause de la fécondité de la terre. On peut conjecturer, sans le moindre scrupule, que ces philosophes de second étage n'ont pas été plus heureux dans l'explication de phénomènes où le génie de Descartes, de Newton, de Leibnitz a pitoyablement échoué.

7. Ce que, dans le but que nous nous sommes proposé dans cette Conférence, il nous importe le plus de constater, est que tout cela n'est que la restauration des systèmes des philosophes du paganisme sur l'origine des choses; c'est la restauration des absurdités grossières de Thalès, de Phérécide, d'Héraclite, d'Hippon, d'Anaximandre, d'Empédocle, de Pythagore, et surtout c'est la restauration de la philosophie atomiste de Démocrite, de Leucippe, d'Épicure. Car, afin qu'il

ne restât pas de doute sur la vraie paternité de pareils avortons, il se trouva un malheureux prêtre au dix-septième siècle, Pierre Gassendi, qui, dans sa *Vie d'Épicure*, eut le triste courage de présenter au monde chrétien, comme un saint, cet homme voluptueux que le monde païen avait flétri comme un scélérat, et d'offrir à l'admiration des modernes, comme un génie dans la philosophie, cet esprit ignorant, plat, grossier, que l'antiquité regarda comme le plus sot, le plus stupide de tous les philosophes (1), ne devant sa célébrité funeste

(1) Dans l'ouvrage de Cicéron, *sur la Nature des dieux*, on trouve ce passage sur la grossièreté de l'esprit d'Épicure, et sur sa profonde ignorance de toute doctrine philosophique : « Lorsqu'un aruspice, dit le stoïcien Balbus à Velléius l'épicurien; lorsqu'un aruspice se rencontre avec un autre aruspice et qu'ils se regardent l'un l'autre, il est impossible qu'ils ne rient pas l'un de l'autre. Or je crois qu'il est encore moins possible que vous autres épicuriens ne riiez pas lorsque vous vous entretenez des doctrines de votre maître. Qu'est-ce que signifient, par exemple, ces mots d'Épicure : « En Dieu il n'y a pas de corps, mais il y a presque un corps? » Je comprendrais cela, si on le disait de quelque statuette de craie; car la statuette de craie n'a pas un corps véritable, mais la fiction et l'apparence d'un corps. Mais lorsqu'il s'agit de Dieu, j'avoue que je ne puis pas comprendre comment il n'aurait pas de corps, mais *presque un corps;* comment il n'aurait pas de sang, mais *presque du sang*. Et toi, Velléius, tu ne le comprends pas plus que moi; à cette différence près que tu n'oses pas l'avouer. Ainsi, vous répétez seulement les bêtises de votre maître comme des oracles auxquels on ne comprend rien. Quant à Épicure lui-même, c'est, je crois, dans un moment d'hallucination, et ne sachant pas ce qu'il disait, qu'il paraît s'être glorifié dans ses écrits

qu'à l'impiété de sa doctrine, à la lâcheté de son caractère et à la honte de sa vie.

Mais ce qu'il y eut de plus extraordinaire dans cette étrange apologie qu'un prêtre catholique a osé

---

de n'avoir pas eu de maître d'aucune espèce. Mais il pouvait s'épargner la peine de nous apprendre cette particularité de sa vie ; ses écrits auraient suffi pour nous la faire croire, indépendamment de sa confession. Le maître d'un mauvais édifice a-t-il besoin de dire et de se glorifier qu'il n'a pas eu besoin d'architecte pour une telle bâtisse? Ne suffit-il pas d'un seul coup d'œil sur l'édifice pour se convaincre de cela? Dans les écrits d'Épicure, il n'y a pas la plus petite dose de la science de l'Académie, de la science du Lycée; IL N'Y A PAS LA PLUS PETITE DOSE DES CONNAISSANCES ÉLÉMENTAIRES PROPRES DES ENFANTS; *Mirabile videtur, quod non rideat haruspex, cum haruspicem viderit. Hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis. Non est corpus, sed quasi corpus. Hoc intelligerem, quale esset, si id in certis fingeretur, aut fictilibus figuris. In Deo quid sit quasi corpus, aut quasi sanguis, intelligere non possum. Ne tu quidem, Vellei; sed non vis fateri. Ista enim a vobis quasi dictata redduntur: quæ Epicurus oscitans hallucinatus est, cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis, se magistrum habuisse nullum. Quod et non prædicanti tamen facile quidem crederem : sicut mali ædificii domino glorianti, se architectum non habuisse. Nihil enim olet ex Academia, nihil ex Lyceo, nihil e puerilibus quidem disciplinis.*

Quant à la moralité d'Épicure, voilà ce que Balbus reproche à Velléius dans le même endroit : « Quels sont ces *biens* dont parle Épicure? Il n'y a pas moyen de s'y tromper : ce sont les jouissances de la volupté qui se rapporte au corps ; car vous autres épicuriens, lors même que vous parlez de la *volupté de l'âme*, n'entendez autre chose que la volupté qui commence par le corps et revient au corps. Et puisque tu insistes tant, mon cher Velléius, sur cette morale du maître, il paraît que tu as abjuré même ce reste de pudeur que d'autres épicuriens conservent encore, et qui les oblige à avoir honte de ces passages d'Épi-

publier d'un des plus grands impies du paganisme, c'est que cette apologie, que les sages païens auraient regardée comme un scandale, fut, au dix-septième siècle, accueillie avec enthousiasme par des philosophes chrétiens. Cependant ce fait, tout extraordinaire qu'il a été, a été du moins logique, et nous n'avons pas le droit de nous en étonner. Comme le système des atomes d'Épicure, différemment modifié, formait la base de la science physique au dix-septième siècle, on devait bien trouver juste et raisonnable le panégyrique de son auteur.

En attendant, toute cette philosophie nouvelle n'était que la réhabilitation, en principe et en germe, du dualisme, du panthéisme et même de l'athéisme, de ces trois vastes systèmes d'erreurs et de leurs conséquences logiques, nécessaires, funestes, c'est-à-dire, l'*idéalisme*, le *matérialisme*, le *fatalisme*, le *rationalisme*, le *communisme*, le

---

cure dans lesquels il affirme, sans amphibologie, que, pour lui, le bien est tout et uniquement dans les raffinements et les obscénités de la volupté, dont il fait l'énumération en les appelant de leurs noms, sans témoigner le moindre sentiment d'*érubescence* et de pudeur: *Quorum tandem bonorum? Voluptatum : credo; nempe ad corpus pertinentium. Nullam enim novistis, nisi profectam a corpore et redeuntem ad corpus, animi voluptatem. Non arbitror te, Vellei, similem esse Epicureorum reliquorum : quos pudeat earum Epicuri vocum, quibus ille testatur, se ne intelligere quidem ullum bonum, quod sit sejunctum a delicatis et obscœnis voluptatibus : quas quidem non erubescens persequitur omnes nominatim.*

scepticisme, que la raison philosophique ancienne avait déduits de la négation du dogme de la création.

8. Heureusement qu'à côté de cette école de philosophie toute païenne par ses principes, sa méthode et ses conséquences, existait une autre école de philosophie toute catholique, dont Bossuet et Fénelon, Huet et Pascal, et Malebranche lui-même, malgré ses hallucinations et ses erreurs, étaient les soutiens et la gloire. Les funestes tendances des doctrines de l'autre école, qui paraissaient faire bon marché de la révélation touchant l'origine du monde, ne purent pas échapper au zèle éclairé de ces hautes intelligences. C'est donc pour neutraliser ces tendances, qui menaçaient de tout envahir, que Huet fit sa CENSURE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE (*Censura philosophiæ cartesianæ*), et que Pascal écrivit ses *Pensées*.

Mais personne ne combattit avec plus de force et plus de succès les systèmes païens de l'école nouvelle que les plus grands génies de la France moderne, Bossuet et Fénelon. L'*Ange de Cambrai*, en marchant dans la voie ouverte par Lactance, composa son admirable *Traité de l'existence de Dieu*; et l'*Aigle de Meaux*, en se lançant sur le haut chemin que saint Augustin avait frayé, dicta son immortel *Discours sur l'histoire universelle*.

O traité! ô discours! ce sont des productions uniques. Quelle profondeur d'idées! quelle force de

dialectique ! quelle forme saisissante de discussion ! quelle originalité de marche ! quelle élévation de langage ! quelle magie de style ! Jamais, dans aucune langue, rien n'a été écrit, dans les temps modernes, qui puisse leur être comparé. Les Grecs auraient appelé ces œuvres divines. Les écrits du divin Platon, du divin Aristote et du divin Cicéron, les plus grands génies du monde païen, ne sont que de pâles lueurs, je dirais presque des jeux d'enfants, vis-à-vis de ces deux chefs-d'œuvre des deux plus grands génies du monde chrétien moderne.

Ce sont des productions de la plus haute portée. L'une réduit au silence le *dualiste*, le *panthéiste*, l'*athée* niant le dogme de la création ; l'autre terrasse le *déiste* rejetant la foi de la Providence. L'une nous montre Dieu créant l'univers par la seule puissance de sa parole ; l'autre nous dévoile Dieu gouvernant ce même univers par les conseils de sa sagesse, par les manifestations de sa bonté. L'une est le plus beau livre sur la philosophie de l'histoire, l'autre est l'histoire la plus complète des égarements de la fausse philosophie.

Ce sont des productions étonnantes. On y voit la plus haute raison marchant en compagnie de la plus humble foi, la vraie science répandant à flots les lumières puisées au foyer de la vraie religion, la raison catholique se montrant dans toute sa force, dans toute sa grandeur, dans toute sa majesté ; s'élevant à sa plus haute puissance depuis

saint Augustin et saint Thomas ; mettant à nu les misères, le vide, le néant, les sophismes, les absurdités de la raison philosophique ; l'écrasant de tout le poids de sa supériorité, et la faisant expirer à ses pieds, de rage, de honte et de confusion.

Ce sont des productions singulières. Elles sont si différentes dans leur genre ! L'une l'emporte par l'élévation de la pensée, l'autre par la force du raisonnement ; l'une instruit par des traits lumineux, l'autre persuade par les charmes du sentiment ; l'une s'adresse au cœur par l'esprit, l'autre saisit l'esprit par le cœur ; l'une touche en éclairant, l'autre éclaire en touchant : et cependant, formées au même moule du génie, elles tendent au même but, elles se complètent mutuellement l'une par l'autre, et présentent dans leur ensemble l'histoire achevée de l'Être infini et de son essence, de ses attributs, de ses opérations ; du monde et de son origine, de sa fin ; de l'homme et de sa nature, de ses facultés, de ses destinées.

Ce sont enfin les productions les plus utiles, les plus importantes, les plus nécessaires à avoir sous les yeux, en présence du dévergondage philosophique de nos jours. Je voudrais les voir réunies et réimprimées ensemble dans un volume prenant place dans toutes les bibliothèques des familles, dans les mains de tous les jeunes gens des deux sexes. C'est de la plus haute métaphysique à la portée de tout le monde ; c'est le cours le plus beau

et le plus parfait de philosophie, capable d'élever la raison par la foi, d'affermir la foi par la raison, de réformer le vrai philosophe tout en conservant le vrai chrétien, et bien propre, par conséquent, à remplacer ces prétendus cours philosophiques où l'on trouve tout, excepté de la philosophie, et qui, après avoir démoli toute foi dans les jeunes intelligences, finissent par leur faire perdre toute science et toute raison.

Français, vous ne sauriez être assez fiers de ces deux monuments de la science et de la foi de vos pères, que je serais tenté de vous envier au nom de l'Italie, si l'envie pouvait avoir lieu entre l'Italie et la France, deux nations sœurs, filles de la même mère, l'Église, et unies ensemble par la communauté de la même gloire, des mêmes intérêts, et de la même destinée.

Mais la philosophie nouvelle, ce triste épanouissement de la pensée païenne, avait malheureusement été accueillie avec trop d'enthousiasme, s'était trop profondément implantée dans les esprits, pour qu'elle ait pu être arrêtée, dans son développement funeste, par ces productions immortelles, par ce magnifique rayonnement de la pensée chrétienne. Ainsi, malgré les intentions de ses auteurs (1), elle n'en continua pas moins ses ra-

(1) Par rapport à l'Église, voici comment Descartes s'est exprimé : « Je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortît de moi un

vages jusqu'à nos jours; et ce sont ces ravages que nous allons constater dans la seconde partie.

SECONDE PARTIE.

9. J'aime à le répéter : les philosophes du dix-septième siècle, qui avaient essayé de s'expliquer l'origine du monde à l'aide des hypothèses aussi ridicules qu'absurdes que je viens d'exposer; ces philosophes, dis-je, à des exceptions près, étaient chrétiens; ils ne voulaient certainement pas toutes les conséquences des principes qu'ils avaient posés. Ils ne se doutaient même pas que d'affreuses conséquences pouvaient être déduites de ces mêmes principes. Ayant laissé Dieu en tête de la création, ils croyaient en avoir fait assez pour sauvegarder la révélation. Pour eux, la matière première ne devait son existence qu'à la parole toute-puissante de Dieu; mais, pour eux aussi, cette matière, une fois créée, aurait formé par elle-même tous les corps. Or c'était laisser trop peu

« discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé « de l'Église... Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce que les « inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent ar- « ticle de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le con- « cile y ait passé. Mais je ne suis point si amoureux de mes « pensées que de me vouloir servir de telles exceptions pour « avoir moyen de les maintenir. (*Lettre au P.* MERSENNE; « *Œuvres*, Paris, 1824, tom. V, pag. 238, 239, 243). »

ou presque rien à l'opération créatrice; c'était même la renier tout à fait au moment même où l'on avait l'air de l'admettre : car admettre une matière qui se serait *organisée par elle-même*, c'était admettre une matière pouvant aussi *exister par elle-même*. On n'avait qu'à être logique, conséquent, pour voir reparaître à l'instant même, et dans toute leur hideuse difformité, tous les anciens systèmes d'erreur touchant la formation du monde, et disant : « Nous voilà! » Le nom de Dieu donc, en tête des hypothèses que les philosophes de l'école naturaliste du dix-septième siècle avaient imaginées, n'était qu'une croix plantée dans la boue. On n'avait qu'à ôter la croix, et on n'aurait eu que de la boue.

Ce fut la tâche de la philosophie du dix-huitième siècle, à laquelle par conséquent ce fut la philosophie du dix-septième qui fournit les matériaux, ouvrit la porte, et servit de recommandation et de préface.

On a vu en effet au dix-huitième siècle, à cette époque funeste de toutes les aberrations, de toutes les folies de l'esprit humain, la raison philosophique professer, au milieu de populations chrétiennes, avec un dévergondage sans exemple, avec un cynisme affreux, tous les systèmes païens relativement à l'origine du monde. On a vu des hommes d'esprit ne pas rougir de se déclarer, à la face du monde, manichéens, panthéistes, maté-

rialistes, idéalistes, fatalistes, sceptiques, et même tout franchement athées. Mais, à travers le chaos de leurs principes absurdes, de leurs doctrines contradictoires, il est facile de s'apercevoir que tous ont pris leur point de départ de la même erreur, que tous ont été d'accord à nier, à combattre le dogme de la création, que leurs devanciers avaient seulement ébranlé.

10. Il en est de même de la raison philosophique de nos jours, sauf qu'elle a formulé en principes, a réduit en systèmes plus méthodiques, a érigé en science absolue toutes les anciennes erreurs.

L'univers, vous dit l'un de ces rêveurs qui se parent du titre de *réformateurs*, l'univers n'est qu'une grande hiérarchie d'animaux. La terre est l'animal immédiatement supérieur à nous, par lequel nous tenons à Dieu. C'est sur la terre et autour de la terre que nous menons successivement deux existences : l'une terrestre, dans laquelle nos âmes sont unies à des matières *pondérables ;* l'autre aérienne, dans laquelle ces mêmes âmes sont unies à des matières *impondérables*, sans autre loi que l'attraction, sans autre occupation que celle de se procurer toute espèce de jouissances, sans autre soin que le bonheur, consistant dans la satisfaction de tous les instincts, de tous les penchants, de toutes les passions, qu'il faut chercher à *harmoniser* avec leurs objets, particulièrement

par la polygamie et la polyandrie, et d'autres relations encore plus sales, plus honteuses et plus dégoûtantes. (Phalanstérisme *de Fourier.*)

Je n'ai rien à exciper dans ce beau système, vous ajoute à son tour un auteur célèbre autant par l'élévation de son talent que par la grandeur de sa chute; je n'ai rien à exciper dans ce beau système, qui met l'humanité à son aise, et change, sans avoir plus besoin du témoignage du *sens commun*, la *vallée des larmes* en un jardin de plaisir : seulement on n'y apprend rien touchant la grande thèse de la formation des choses. Je vais donc, moi, révéler au monde l'origine du monde. Dieu est un, immuable, infini, éternel. cela est certain; mais on ne s'est pas douté, jusqu'à présent, qu'il est également certain que Dieu est, en même temps, *physiquement* multiple et varié. On a pendant longtemps cru voir cette multiplicité, cette variété de Dieu dans la pluralité des trois personnes dans une même nature. J'ai aussi pendant bien des années partagé, développé, défendu une pareille doctrine, en union de bien d'autres doctrines qui pendant de longues années ont fait toute ma gloire et mon bonheur; mais ç'a été lorsque, en assujettissant ma raison à la raison des autres et ne voyant que par la lumière des autres, je ne voyais pas si bien et si à fond dans la nature des choses. Maintenant que, ayant appris à raisonner par ma propre raison et à être moi-

même, la lumière s'est faite en moi, et que je vois par ma propre lumière, je sais certainement et je vais dire aux autres ce qui en est, et mettre à son aise aussi leur raison se refusant d'admettre, à juste raison, l'incompréhensible dogme d'un monde sorti du néant.

Dieu n'est multiple et varié que parce qu'il est *puissance*, *intelligence*, *amour*, et qu'il réalise ces trois conditions de sa nature dans tout ce qui existe, en s'y multipliant, s'y variant par *une triple action* qui n'est que l'*électricité*, la *lumière* et le *calorique*. C'est donc l'*éther*, grande et incessante émanation de la substance infinie et inépuisable de Dieu, et renfermant, à l'*état latent*, l'*électricité*, la *lumière* et le *calorique*, qui fournit la substance de tous les êtres qui composent l'univers. Les âmes elles-mêmes ne sont que des parcelles imperceptibles de l'émanation divine, de la substance divine *évaporante*, que Dieu *concrète*, *individualise* hors de lui-même. Pendant cette vie, elles se transforment incessamment d'âge en âge; après la mort, elles reviennent à l'âme universelle, dont elles avaient été détachées, et elles s'y unissent intimement, de manière à ne former qu'un tout. Ne me demandez pas si elles conservent leur *moi*, ou leur individualité dont Dieu les avait douées; car mes intuitions et mes lumières ne m'ont rien appris de certain sur ce sujet. Et d'ailleurs, que nous importe de savoir si, après la mort, nous

serons nous-mêmes, ou bien nous serons absorbés, anéantis en Dieu? Ce qu'il importe de savoir, c'est que tout est Dieu, tout sort de Dieu, pour retourner à Dieu (*Esquisse d'une philosophie, Livre du peuple, Amschaspands et Dervands*) (1).

11. Tout cela est admirable, vous dit un troisième réformateur. Voilà deux grands systèmes, dont l'un met à l'abri de toute souffrance, de toute douleur le corps de l'homme, et dont l'autre satisfait son intelligence : l'un le délivre de toute gêne contraire à ses penchants, l'autre l'affranchit de toute croyance répugnante à sa raison. Voilà deux grands systèmes qui, unis ensemble, forment un cours complet de science, la vraie science de l'humanité, la seule science capable d'en assurer le bonheur. Je me garderai donc bien d'en ébranler la soli-

(1) Dans ces dernières productions, dont la barbarie des titres trahit d'avance l'excentricité des doctrines, ce même auteur annonce une religion nouvelle, un monde nouveau et un *Dieu inconnu :* ce qui n'est pas généreux ; car pourquoi laisser *ignorer* au monde le Dieu devant lequel le monde doit bientôt plier ses genoux et son front ? Mais l'un des plus dévots acolytes de ce grand pontife de la Divinité et de la religion nouvelles, M. Quinet, a été plus franc et plus hardi, et il nous a révélé, sans mystère, ce *Dieu inconnu.* La matière, dit-il, a donné naissance à tous les êtres corporels ; *sa puissance de transformation*, QUI EST DIEU, a passé dans l'homme ; *par elle*, il a créé les religions et les sociétés qui naissent les unes des autres (QUINET, *le Génie des religions*).

dité, d'en altérer l'harmonie; je ne me permets que d'en tirer quelques conséquences pratiques : c'est que, dans cette immense série d'animaux formant l'univers, si nous tenons tous à Dieu par le même animal, la terre, et si nous sortons du même éther, émanant lui-même de la substance de Dieu, nous vivons spirituellement les uns dans les autres, nous sommes solidaires d'une solidarité éternelle; nous devons commencer d'ici-bas notre *identification* avec *Dieu*, avec *nos semblables*, avec *le monde*, au moyen de la *triade* de la *connaissance*, du *sentiment* et de la *sensation*, qui, en d'autres termes, ne sont que les conditions de la substance universelle, de la substance divine, ou son *triple rayonnement* par l'*électricité*, la *lumière* et le *calorique*.

Nous devons nous constituer dans l'état d'une égalité complète, d'un communisme parfait, au moyen d'une république universelle, dominant tout, même la pensée, décernant à son gré la gloire ou l'infamie, tout comme elle aura décrété le bien et le mal, le juste et l'injuste; mais tolérant, en fait de croyances, toutes les fantaisies humaines, c'est-à-dire, toutes les religions, donnant des temples à toutes les sectes, et protégeant tous les cultes. (Communisme icarien, *Pierre Leroux*.)

Comment! s'écrie un quatrième, vous voulez donc tolérer toutes les religions, protéger tous les cultes? Et est-ce par ce moyen que vous pensez

établir une communauté parfaite? est-ce par cette variété infinie de croyances devant nécessairement se traduire en une infinité de sentiments divers, d'actions opposées, que vous pensez pouvoir ramener l'ordre, l'harmonie parmi les différentes portions de la grande famille des humains? Je veux bien, moi aussi, de la religion, puisque la religion est un des sentiments, des instincts, des besoins de l'homme; mais c'est d'une religion unique qu'a besoin l'humanité, d'une religion fondant dans une unité absolue et universelle toutes les religions du passé, les justifiant toutes, et réunissant tous les hommes dans une foi commune.

En fouillant dans les profondeurs de la nature, je l'ai retrouvée toute faite, cette religion nouvelle, renfermant toutes les espérances de l'avenir, et devant accomplir le bonheur de l'homme sur cette terre. Elle existe déjà en germe, il ne s'agit que de la développer, de la formuler, et de la réaliser. Et voici les principes sur lesquels elle se fonde, et les conséquences qui en résultent.

Il n'y a que deux êtres dans l'univers, Dieu et l'homme; Dieu, la *synthèse absolue*, le tout, et l'homme, l'*analyse de Dieu*, la partie qui cherche à devenir égale au tout. Dieu, c'est l'être éternel, infini, tout-puissant, tout sage, tout bon et parfait, un et triple et trois fois triple, *substance de tout*, étant le *tout* ou l'universel, et par conséquent *esprit*

et *matière* à la fois. Ainsi que l'homme formé à son image, Dieu est *un* sous deux aspects distincts, le *simple* et le *composé;* Dieu est *un* et *multiple* tout ensemble. C'est l'incréé *se créant, s'analysant* dans l'éternité, pour réaliser toutes les *éventualités* possibles qui sont en lui, sans arriver jamais à terminer cette *analyse* sans fin, et produisant, par cette création incessante, des êtres semblables à lui, destinés à former avec lui l'éternelle société des dieux.

Qu'on ne parle plus de l'homme comme d'un être créé : l'homme est éternel comme *substance;* il n'a eu de commencement que comme *individualité intelligente*. Il vient de Dieu, il est de *nature divine*, renfermant virtuellement en lui-même tous les attributs de Dieu; et, avec la destinée de les manifester dans l'éternité jusqu'à ce qu'il devienne semblable à Dieu, ne différant du Moi divin et absolu que par la *conscience éternelle* qu'il aura d'être une *personnalité intelligente*, un *moi relatif*, créé dans le temps et dans l'espace. Pour atteindre sa fin, l'homme doit *s'universaliser*, en se mêlant, en se *fusionnant* progressivement avec l'universel, avec Dieu, en accomplissant, en un mot, la loi de *fusion*.

L'homme respire physiquement, intellectuellement, sympathiquement; c'est l'*émanation*. L'homme aspire, attire l'air et l'eau; c'est l'*absorption*. L'homme transforme en lui ce qu'il absorbe; c'est

l'*assimilation*. Par cette triple action, renouvelée sans cesse, dans une *chymification divine*, l'âme et le corps donnent leurs propres substances aux autres, et reçoivent en retour les leurs qu'ils s'assimilent et gardent éternellement : en sorte que nos semblables vivent en nous, et nous en eux ; l'humanité tout entière s'individualise dans chaque homme, sans cesser d'être multiple et diverse, et chaque homme s'épanouit, se diversifie dans toute l'humanité, sans cesser d'être un *moi indivisible*. Bref, nous sommes *tous* dans *un*, et *un* en *tous*. C'est la vraie science, c'est la vraie théologie, la vraie et unique religion de l'humanité, fondant dans une unité absolue et universelle toutes les religions du passé et les justifiant toutes; présentant la religion nouvelle, la religion unique de l'avenir ; accomplissant et développant le christianisme, comme celui-ci a complété et développé le mosaïcisme. C'est le *fusionisme*, c'est l'*Esprit consolateur* promis par Jésus-Christ, qui doit consoler la terre de ses malheurs, la délivrer de ses erreurs en y apportant toute consolation et toute vérité.

Ce grand événement a été réservé à nos jours, parce qu'il fallait attendre que la science eût démontré *l'émanation*, *l'absorption*, *l'assimilation*, qui composent la loi de *fusion*. Toutes les révélations antérieures furent temporaires ; le *fusionisme*, s'appuyant sur la science, la raison, l'analogie rigoureuse, rayonnant du seul éclat de la vérité

absolue, viendra lever tous les voiles, donner le mot de tous les mystères, prouver les dogmes comme des théorèmes mathématiques. C'est la raison divine s'expliquant elle-même, et la raison de l'homme aujourd'hui capable et digne enfin de comprendre l'éternel, l'infini, l'absolu. C'est la révélation définitive de Dieu à l'humanité, et la plus grande élévation de l'humanité vers Dieu (Fusionisme *de M. Toureil*).

12. Et encore du christianisme, reprend avec colère un cinquième de vos réformateurs, dans lequel la haine satanique de Voltaire contre la religion chrétienne paraît s'être renouvelée, mais plus aveugle encore, plus stupide et plus dévergondée; et encore du christianisme comme devant se développer davantage, et se compléter par une révélation nouvelle? Est-ce qu'il peut plus être question de *christianisme* et de *révélation* au dix-neuvième siècle, après que les immortels travaux des philosophes du siècle dernier et les lumières scientifiques du nôtre ont dévoilé l'imposture de toutes ces prétendues manifestations de Dieu à l'homme, et de tout ce fatras de dogmes absurdes, de rites superstitieux, de lois opposées aux instincts les plus légitimes de la nature, qui constituent ce qu'on appelle la religion chrétienne? Tenez, je ne veux vous indiquer d'autre preuve de la fausseté de cette religion que celle-ci : L'univers est un

composé d'esprit et de matière. Ces éléments sont tous les deux éternels, infinis, mais divisibles, se combinant, se séparant et se transformant sans cesse. L'esprit, partie active, n'a que des devoirs; c'est la matière, partie passive, qui a des droits. Or, toutes les doctrines, toutes les pratiques du christianisme ne sont que la déification de l'esprit au préjudice de la matière dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre politique elles sont la déification de tout pouvoir au préjudice du peuple. Le christianisme ne reconnaît des droits qu'à l'esprit, et ne laisse à la matière que des devoirs. Le christianisme veut assujettir la matière, la chair à l'esprit, comme le peuple au pouvoir. C'est donc l'apothéose de toute espèce de despotisme, c'est le renversement de tous les rapports, de toutes les lois naturelles des êtres; et lors même qu'il n'y aurait que cela de répréhensible dans cette religion, il y en aurait assez pour la faire regarder comme fausse et funeste. Le vrai système du monde est celui-ci: Tant que l'esprit et la matière ne sont pas combinés ensemble et ne forment pas des corps, ils sont tous les deux à l'état d'éther. Les voies lactées sont ces endroits de l'espace où, plus volontiers et en plus grande quantité qu'ailleurs, l'esprit et la matière, à l'état d'éther, se rencontrent, se rapprochent, s'unissent, et forment des corps. Le soleil, les étoiles, les planètes, les comètes, l'homme lui-même enfin, ne se sont formés que de cette ma-

nère, et ne sont tous que des agrégats de matière et d'esprit. Les âmes, après la mort, rentrent dans un réservoir commun, ne gardant pas leur individualité. L'humanité ne sera attachée à sa planète, ne se trouvera sur cette terre que jusqu'au moment où elle aura résolu le problème de jouir à proportion de ce qu'elle a produit; c'est alors qu'elle ira se reposer pour toujours au sein du soleil, d'où elle est sortie (*Socialisme universel de* Le Couturier).

Vous avez aussi un autre réformateur, forte tête, quoiqu'un peu excentrique, dans les sciences physiques, mais faible jusqu'à la défaillance, pauvre jusqu'à la misère dans les sciences métaphysiques et morales, qui, dans tous ces rêves aussi impies que ridicules de la cosmologie moderne, ne trouve autre chose qui le révolte et le scandalise que l'impossibilité où cette science s'est placée d'expliquer certains phénomènes de l'ordre physique; et c'est à remédier à cet inconvénient, à combler ce vide, qu'il a consacré ses profondes recherches, ses études obstinées, dignes d'un meilleur sujet. Mais quel en est le résultat? C'est de supplanter la théorie de l'attraction par la théorie du calorique dans la formation des corps. Pour ce profond rêveur, tout ce qui existe n'est que le développement d'une seule molécule première, possédant en elle-même les principes constitutifs de toute *vitalité matérielle*, c'est-à-dire la *matière*, le *calorique*, l'*électricité* et la *lumière*,

ainsi que les quatre forces du mouvement général, l'*absorption*, l'*expansion*, la *rotation* et la *pesanteur*. Cette première molécule n'a été qu'une molécule d'oxygène qui, renfermant en elle-même tout ce qui peut constituer un corps et tous les corps, s'est reproduite en elle-même et par elle-même, *comme se reproduit le polype d'eau douce ;* a peuplé l'espace, a formé le soleil, les étoiles, les planètes, et tous les êtres. Seulement, par un reste de convenance (car il n'est pas impie, il s'en faut, il n'est pas athée celui-là), il fait à Dieu l'honneur d'avoir pris, on ne sait pas où, cette première molécule; de l'avoir jetée dans l'espace, de l'avoir abandonnée à elle-même, et lui avoir laissé le soin, par ses accroissements successifs, par ses reproductions perpétuelles, de tout enfanter, et de former l'univers. (RÉVÉLATION NOUVELLE DE LA SCIENCE PHYSIQUE, par M. Durand.)

Ainsi Dieu ne serait pour autre chose, dans l'origine des choses, que pour avoir ramassé la première molécule qu'il aurait rencontrée sur son chemin, et l'avoir jetée dans l'espace. Or, cette intervention si mesquine de la part de Dieu, dans la formation de l'œuvre étonnante de l'univers, a paru à d'autres tout à fait ridicule. Une molécule qui a pu se passer de Dieu pour produire tant de merveilles d'elle-même et par elle-même, a pu aussi se passer de Dieu pour exister. Ainsi on a trouvé plus simple et plus rationnel d'affirmer que

Dieu n'est pour rien du tout dans la formation du monde, pas même pour avoir créé la première molécule qui en aurait été comme le germe et la base. Mais le tout aurait été façonné par l'*électricisme,* ayant donné à la *matière éternelle* trois existences : l'une *gazeuse*, la seconde *fluide,* et la troisième *solide*. Ce serait donc l'électricisme, le grand moteur et le mouvement lui-même du monde, qui aurait fait le monde. (*École de* MAKINTOCH.)

Quant aux conséquences morales de ces dernières théories, il ne peut en être question que pour y être combattues. Est-ce que l'homme, né du développement mécanique d'une *molécule d'oxygène*, ou tout simplement de l'*électricisme* ayant balancé dans l'homme la matière à l'état solide et fluide par la matière à l'état gazeux; est-ce que l'âme humaine n'étant que du gaz, ou de la vapeur, ou du feu électrique enfermant et faisant agir le corps; est-ce, dis-je, qu'un pareil être, une âme pareille, saurait être libre, intelligente, susceptible de recevoir des lois morales et de s'y conformer? Est-ce que la matière peut être autre chose qu'un être mobile? Ainsi la pensée ne serait qu'un mouvement plus intense et plus rapide des fibrilles du cerveau; la volonté ne serait que la tendance de la matière, suivant l'impulsion qu'elle a reçue. L'amour ne serait que de l'attraction d'affinité, la haine, que de la répulsion.

Tout serait mécanique dans l'homme, puisque tout y est matériel, tout comme dans l'univers.

Ainsi on vous a dit que la bonté n'existe pas chez les hommes; que tout se réduit entre eux à une règle de doit et d'avoir; que leur vie n'est qu'une guerre permanente, guerre avec la nature, guerre avec leurs semblables, guerre avec eux-mêmes; que l'immortalité de l'âme n'est qu'une espérance, Dieu lui-même une supposition (*Proudhon*). Ou bien on vous dit encore d'un ton plus franc, d'un air plus dégagé, que le libre arbitre n'est que la condition du mouvement général ne connaissant d'entrave nulle part, n'est que la prérogative de l'être collectif, de l'universel; que l'homme n'étant que l'œuvre des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé dès sa naissance, tous les hommes se doivent une indulgence mutuelle, une miséricorde infinie; que la vraie morale, la morale possible, la morale pratique, n'est et ne doit être que le sentiment de la fraternité, qui ne peut pas sortir de la croyance aux châtiments et aux récompenses de l'autre vie, mais de la *certitude que nous n'avons pas de libre arbitre*. Et alors, abjurer toute croyance, toute foi à des principes abstraits, à des mystères incompréhensibles, à toute espèce de religion, est la condition essentielle de lier ensemble les hommes par la charité, et de reconduire la paix et le bonheur sur la terre (ÉCOLE D'OWEN).

13. Or que dites-vous, mes frères, de ces doctrines, de ces systèmes? Ne sont-ils pas le DUALISME, le PANTHÉISME, et même l'ATHÉISME tout pur, excluant Dieu tout à fait, même par le nom, ou n'en conservant le nom que comme un masque trompeur pour faire illusion aux niais, pour exploiter les simples? Ne sont-ils pas le FATALISME le plus aveugle, le MATÉRIALISME le plus abject, le SCEPTICISME le plus désespérant? Ne sont-ils pas la répétition nauséabonde, dégoûtante, affreuse, de tous les systèmes de la raison philosophique ancienne, que la raison philosophique moderne a l'impudeur de vous offrir comme des résultats nouveaux de ses recherches, tandis qu'elle n'a fait que les ramasser dans la boue de la philosophie du dernier siècle, qui les avait, à son tour, exhumés de l'égout des anciennes écoles?

Ainsi la raison philosophique moderne, de ce qu'elle a aussi abandonné le flambeau de la révélation, duquel seulement rejaillit la lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde, tout comme l'ancienne raison philosophique, n'a plus rien compris, n'a plus rien connu sur l'origine du monde; elle n'a su que renouveler toutes les erreurs, toutes les absurdités, toutes les extravagances, tous les délires et même toutes les obscénités des anciens! Ainsi cette raison, qui se croit et qui se dit effrontément la plus avancée, la plus

progressive, la plus éclairée, n'a su que s'approprier toutes les monstruosités antiques, les faire passer pour ses inventions à elle, tandis qu'elle n'a su y ajouter rien de nouveau, n'a su en changer pas même les mots, n'a su les présenter que sous les mêmes formes, dans toute leur ancienne misère, dans toute leur ancienne laideur, dans toute leur ancienne difformité...

14. Mais je me trompe : la raison philosophique moderne a su renchérir sur l'ancienne dans les mêmes systèmes d'erreur, et les a poussés plus loin, les a développés dans leurs dernières conséquences, dans leurs derniers excès.

Vous avez des *dualistes*, des *manichéens*, admettant l'éternité de la matière avec l'éternité de Dieu, c'est-à-dire le *Dieu-Dieu* et le *Dieu-matière*. Mais tandis que les *dualistes* anciens, ainsi qu'on l'a vu (CONFÉRENCE PRÉCÉDENTE, § 8), par un reste de pudeur, n'attribuaient au Dieu-Dieu que le *bien*, et reconnaissaient le Dieu-matière comme la cause unique du *mal*, les dualistes modernes ont changé ces rôles; et puisque la matière offre des jouissances et que Dieu impose des devoirs, puisque la matière flatte et encourage les passions et que Dieu les effraye, ils en sont à couver, dans les affreuses profondeurs de leur cœur, cet horrible blasphème qu'aucune langue humaine n'avait jamais osé prononcer, et qu'un seul des leurs seule-

ment a eu le courage satanique d'articuler, en disant : *Dieu, c'est le mal* (PROUDHON) (1).

---

(1) « Et moi je dis : Le premier devoir de l'homme intelligent « et libre est de chasser incessamment l'idée de Dieu de son esprit « et de sa conscience. Car Dieu, s'il existe, est essentiellement « hostile à notre nature, et nous ne relevons pas uniquement de « son autorité. Nous arrivons à la science malgré lui, à la société « malgré lui : *chacun de nos progrès est* une *victoire dans* « *laquelle* nous *écrasons* la *Divinité*. Qu'on ne dise plus : Les « voies de Dieu sont impénétrables ! Nous les avons pénétrées « ces voies, et nous y avons lu en caractères de sang les preuves « de l'impuissance, si ce n'est du mauvais vouloir de Dieu. Ma « raison, longtemps humiliée, s'élève peu à peu au *niveau de* « l'*infini;* avec le temps elle découvrira tout ce que son inex- « périence lui dérobe ; avec le temps je serai de moins en moins « artisan de malheur, et par les lumières que j'aurai acquises, « par le perfectionnement de ma liberté, je me purifierai, j'i- « déaliserai mon être, et *je deviendrai* le *chef* de *la création*, « l'*égal de Dieu*... Esprit menteur, Dieu imbécile, ton règne « est fini : cherche parmi les bêtes d'autres victimes. Père éter- « nel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître ; « tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de « Prométhée... Et *maintenant te voilà détrôné et brisé*. Ton « nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du « juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du cou- « pable repentant, eh bien ! ce nom incommunicable, désormais « voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. « Car Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et « mensonge ; Dieu, c'est tyrannie et misère ; Dieu, c'est le mal. » « (PROUDHON). » En lisant cet horrible morceau, on éprouve quelque chose qui n'a pas de nom. L'homme ne peut pas parler ainsi : c'est le langage de Satan. C'est la fureur, la folie de l'impiété élevée à sa plus haute puissance... Néanmoins c'est le dernier mot, le mot sacrilége, blasphématoire, mais franc, mais logique, de la philosophie rationaliste, ayant commencé par nier le dogme de la création.

Un savant et pieux théologien vous a prouvé, pièces en main, que presque tous les écrits de vos philosophes sont entachés de PANTHÉISME (MARET, *Essai sur le Panthéisme*). Mais les panthéistes anciens, en admettant que Dieu avait tout formé de lui-même, faisaient de Dieu la substance universelle, l'Être unique, la cause de tout par excellence; toutes les autres choses n'étant pour eux que des phénomènes sans substance, des modifications sans un être particulier, des êtres sans *individualisation*, des apparences sans réalité; et, tout en blasphémant Dieu, ils avaient l'air de lui rendre hommage. Tandis que les modernes panthéistes ne se contentent pas de blasphémer Dieu, ils le ravalent, le dégradent, le flétrissent de la manière la plus insultante et la plus scélérate; ils en font l'être le plus obscur, le plus pauvre, le plus impuissant, le plus pitoyable, en vous disant que l'homme et la nature unis ensemble entravent Dieu, *limitent* Dieu, Dieu n'étant qu'*une partie de la substance qu'ils appellent Panthée constituant l'univers* (doctrine allemande reproduite en France).

Vous avez, et en plus grand nombre que vous ne le pensez, des ATHÉES véritables, des athées consommés. Mais au moins les anciens athées, en niant le vrai Dieu, en se moquant même de tout dieu, n'en admettaient aucun autre; c'était encore là, au fond, un reste de respect, un hommage négatif qu'ils rendaient à Dieu, en ne voulant pas que le

trône d'où ils avaient voulu le chasser par leur négation de Dieu fût occupé par aucune autre divinité. Satan lui-même, la première des intelligences créées qui ait donné l'exemple de la révolte contre Dieu, ne prétendit pas en occuper le siége, s'y installer à sa place. Il se contentait d'implanter son trône à lui à côté de celui de Dieu; de devenir l'égal de Dieu et un autre Dieu lui-même : *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum... similis ero altissimo.* (*Isa.*, 14.) Au lieu que les athées modernes ne chassent Dieu de l'univers que pour s'y introniser eux-mêmes, ne nient Dieu que pour y mettre l'homme à sa place, pour faire de l'homme l'intelligence unique, l'unique principe, l'unique fin, l'unique Dieu de l'univers, en disant : *Dieu, c'est le* MOI *humain. Dieu, c'est* MOI (FICHTE, *suivi par bon nombre d'éclectiques et de Saint-Simoniens français*) (1).

15. Par rapport aux conséquences sociales résultant de la négation du dogme de la création, vous avez des COMMUNISTES, mais qui laissent de beaucoup derrière eux les anciens partisans de la même doctrine. En partant du principe que ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais que l'homme est né de lui-même, ils vous disent que c'est aussi l'homme qui a établi tous les rapports des hommes entre eux, toutes les règles de leur conduite,

(1) Voyez la note A, à la fin de cette conférence.

toutes les conditions de leur existence et de leur bien-être; que c'est l'homme qui a inventé le vrai et le faux, le juste et l'injuste, la loi, la famille, la société, et que par conséquent il est aussi le maître de modifier, de changer tout cela, et même de le détruire. Jusque-là c'est l'ancienne doctrine sur l'origine de l'homme qui a servi de base au *communisme* de Platon. Mais au moins la république platonicienne n'était qu'une libre association de citoyens libres, gardant leurs droits et leurs propriétés, dont ils ne devaient mettre en commun qu'une portion pour le bien de tous. Ce *communisme*, loin de détruire toutes les distinctions sociales, sans lesquelles aucune société n'est possible, en maintenait même la plus injuste, la plus inique, la plus affreuse de toutes, l'esclavage, tandis que les *communistes* de nos jours prétendent démolir les distinctions sociales, même les plus naturelles, les plus légitimes, les plus sacrées. A les entendre, non-seulement les biens doivent être communs, mais les femmes aussi, les hommes et les enfants. Le tout appartenant à tous, personne n'a le droit de dire : « Ceci est à moi; » il n'y a pas de droits, comme il n'y a pas de devoirs; il n'y a pas de justice absolue, comme il n'y a pas d'absolue vérité. JOUIR LE PLUS POSSIBLE étant la fin de l'homme sur cette terre, toutes les distinctions sociales, établissant la nécessité du dévouement et du sacrifice des parties au bien-être de tous, ne sont

que des inventions de l'égoïsme, des moyens d'oppression; *l'honnêteté n'est qu'un mot, la justice n'est qu'un piége, l'autorité un brigandage, le droit une usurpation, la propriété un vol* (*École de* PROUDHON).

Enfin vous avez des SCEPTIQUES; mais le scepticisme ancien, en désespérant d'arriver à la *certitude*, gardait du moins le *probable* (*voyez ci-dessus*, ESSAI, § XVII), afin de laisser une règle quelconque de conduite, d'action à l'homme et à la société. En soutenant que l'homme ne peut pas s'assurer de la vérité de ce qui est hors de lui, le scepticisme ancien reconnaissait que l'homme peut être certain du moins de ce qui se passe en lui; et, en niant la certitude *objective*, il sauvegardait la *subjective*: tandis que les sceptiques de notre âge d'or s'acharnent avec une espèce de fureur à détruire dans l'esprit de l'homme toute espèce de certitude, même la certitude des faits intérieurs, toute espèce de motifs d'assentiment, même les pures *probabilités*; ils défendent à l'homme, non-seulement de *croire*, mais aussi d'*opiner*; et, par un aveuglement le plus incompréhensible sur la nature et la condition de l'homme par rapport à la vérité, et par la plus monstrueuse des contradictions, tout en reconnaissant que l'homme ne peut pas s'empêcher de *croire*, et *que le doute planant sur la connaissance lui est insupportable*, ils tournent en ridicule, ils appellent une *entreprise insensée* tout effort de la philo-

sophie *pour établir la certitude.* Ils vous disent qu'aucune espèce de croyance n'est possible à l'homme, et que *le doute universel et absolu lui est inévitable* (JOUFFROY) (1).

16. Il est à remarquer aussi que la raison philosophique ancienne, ainsi qu'elle nous l'a avoué elle-

---

(1) « Il y a en nous une *dernière raison de croire :* en fait, « nous doutons de cette dernière raison; ÉVIDEMMENT CE « DOUTE EST INVINCIBLE... On peut exprimer de vingt manières « différentes cette impossibilité : *elle reste toujours la même,* « *et demeure* TOUJOURS INSURMONTABLE. Et cependant c'est « cette impossibilité que brave, c'est contre cette impossibilité « que lutte toute la philosophie moderne *depuis Descartes.* « Trouver une base inébranlable aux croyances humaines, un « *aliquid inconcussum*, comme disait Descartes, sur lequel « on puisse les asseoir; en d'autres termes, pour nous servir « du langage des doctrines allemandes, trouver la *vérité abso-* « *lue,* trouver *l'absolu*, voilà *la chimère* qu'elle poursuit, et, « chose étrange! à la découverte de laquelle elle subordonne « toute la science. Quand on réfléchit à ce qu'a *d'insensé une* « *pareille entreprise,* on pardonne aux Écossais d'avoir pros- « crit le problème logique lui-même; *au bon sens*, d'avoir pris « en mépris la philosophie et les philosophes; et on serait « tenté de partager ce sentiment, si cette poursuite même n'a- « vait son excuse dans ce qu'a *d'insupportable pour l'intelli-* « *gence humaine le doute qui plane sur la connaissance.* On « en est réduit à admirer, sans concevoir comment elles ont pu « satisfaire des esprits aussi éminents, les ingénieuses mais « impuissantes théories au moyen desquelles Fichte, Schelling, « Hégel, et M. Cousin parmi nous, ont pensé sauver la connais- « sance humaine *de l'incontestable arrêt de la philosophie cri-* « *tique,* et dissiper par l'esprit humain un doute qui, *frappant* « *l'esprit humain* LUI-MÊME, NE SAURAIT JAMAIS ÊTRE DÉ- « TRUIT (JOUFFROY, *préface des Œuv. de Th. Reid*). »

même (*voyez ci-dessus la note* 2 *à la page* 26), n'enfantait des monstruosités intellectuelles que pour son amusement, pour se donner de l'occupation pendant l'oisiveté où l'avaient jetée les événements politiques, ou bien pour capter la triste gloriole d'hommes d'esprit, d'intelligences supérieures aux préjugés; ou enfin pour s'affranchir eux-mêmes de toutes croyances et de tout devoir, pour assoupir tout remords, et se procnrer, par l'extinction de tout sens moral, la paix du crime pendant la vie, et le repos du désespoir dans la mort. Mais quant à faire des prosélytes parmi les peuples, quant à faire passer ses doctrines dans les institutions publiques, la raison philosophique ancienne n'y pensait presque pas. Vivant d'elle-même et pour elle-même, elle avait l'air de se dérober aux regards importuns de la multitude. *Est sapientia*, nous a dit Cicéron, *paucis contenta judicibus, multitudinem consulto fugiens*. Au lieu que la raison philosophiqne moderne est énergiquement expansive hors d'elle-même. Elle a voulu faire passer ses doctrines dans les sciences, dans les lettres, dans les arts, dans les lois; elle en a voulu faire une application rigoureuse à la société. Ainsi la vérité est que la négation du dogme de la création, avec toutes les conséquences qui en résultent, cette erreur mère qui forme la base de l'enseignement philosophique moderne marchant en dehors de la révélation chrétienne, se reflète, d'nne

manière frappante, dans toutes les autres branches de l'enseignement, qui toutes (qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas) prennent leurs inspirations et leur règle dans l'enseignement philosophique. Ainsi, vous avez non-seulement une *philosophie* tout à fait athée, mais, comme on vous l'a dit et on vous le répète tous les jours sur tous les tons, vous avez et *devez avoir*, de par les philosophes, un système scientifique athée, une littérature athée, une esthétique athée, une législation athée, un droit public athée, des mœurs, des institutions, une civilisation athée.

Tout paraît aujourd'hui calqué au moule du *manichéisme*, du *panthéisme*, du *matérialisme*, du *scepticisme ;* tout porte l'empreinte et le cachet de ces systèmes; tout tend à corrompre, à abrutir les peuples chrétiens, et à en faire des peuples aux idées, aux mœurs païennes : en attendant d'en faire des peuples sauvages, des peuples anthropophages, sans culture, sans ordre, sans gouvernement, sans sciences, sans lois, sans morale, sans religion.

On ne peut donc pas nier que la raison philosophique moderne soit en progrès. Ce progrès n'est, à vrai dire, que dans le poison des doctrines, dans le délire des systèmes, dans les spéculations du faux, dans l'absurdité des idées, dans l'impudeur des affirmations, dans les sophismes du raisonnement, dans la prostitution du talent, dans l'abus

du langage, dans l'insolence du blasphème, dans le dernier excès de l'impiété. C'est le progrès du mal, dont les philosophes sont les véritables génies; mais c'est toujours du progrès: triste, affreux, épouvantable progrès, qui, si on ne l'arrête pas par la réhabilitation et l'affermissement des doctrines opposées, seuls moyens de l'arrêter efficacement et même de l'anéantir; si on le laisse continuer sa marche, avec la même insouciance, avec le même aveuglement avec lesquels on l'a laissé naître, se développer, et acquérir des forces et des proportions redoutables; dans un petit nombre d'années il en sera fait en Europe de toute religion, de tout ordre, de toute civilisation, de toute société.

17. Je dois à la vérité et à la justice de reconnaître que les systèmes d'erreurs dont vos prétendus savants se sont affublés, qu'ils étalent aux yeux des étourdis, et dont ils se pavanent avec un air d'importance ridicule, ne sont pas des *modes françaises*. Tous les *faux* systèmes philosophiques qui ont dominé en France sont d'origine étrangère. L'erreur n'est pas indigène dans cette terre classique du christianisme et de la vérité; elle y est toujours importée du dehors, car c'est au dehors que vont s'en approvisionner ces tristes marchands de la pensée qui spéculent sur les pensées des autres, ne sachant rien produire, rien penser par eux-mêmes.

Au dernier siècle, l'école de Condillac ne fit que *franciser* Locke. Voltaire, Rousseau, Helvétius, d'Argens, d'Holbach, Cabanis, n'empruntèrent qu'aux matérialistes, aux athées, aux sceptiques anglais Collins, Woolston, Hume, leurs doctrines de matérialisme, d'athéisme et de scepticisme.

Il en a été de même de nos jours. La philosophie qui a fait le plus de bruit chez vous se divise en deux grandes sectes, la secte *éclectique* et la secte *humanitaire;* et l'une et l'autre n'ont fait que développer, habiller à la française des principes et des doctrines qu'elles sont allées chercher en Allemagne, à ce foyer de toutes les énormités, de toutes les extravagances de l'esprit humain, depuis que, sous le nom de protestantisme, le moi humain, principe de toutes les erreurs, y a été établi comme la base de toute religion.

L'*éclectisme,* devenu depuis peu *rationalisme,* n'est que le philosophisme de la *raison critique,* de la *raison pure* de Kant, mis à la portée, adapté au goût de l'esprit français.

L'*humanitarisme* n'est que le panthéisme nébuleux de Fichte, développé d'une manière plus claire et plus pratique; et ses abstractions vides de sens, converties en réalités sensualistes pour la prétendue régénération de l'homme et la réforme de la société.

Or l'*éclectisme* ou le *rationalisme* (c'est la même chose), en partant de la négation *que l'homme est*

l'œuvre de Dieu, veut nous faire croire que l'homme, sorti on ne sait d'où ni comment, n'était, à son origine, qu'un être sauvage, ou tout bonnement une brute. Mais, chose étonnante! cet être sauvage, cette brute, poussé par le sentiment de l'*utile,* inventa d'abord les *mathématiques;* plus tard, entraîné par le sentiment du *juste,* il imagina les *lois* et *constitua* la *société;* à la troisième époque, cédant au sentiment du *beau,* il créa les *beaux-arts.* Ce n'est qu'à la quatrième période de son développement que, s'apercevant d'avoir aussi le sentiment *religieux* et voulant le satisfaire, il se fit l'*idée de Dieu,* et improvisa le culte par lequel il devait l'honorer; et c'est l'origine de la *religion.* Enfin, s'étant reconnu (cela arriva bien tard, comme vous le voyez), s'étant reconnu comme *être rationnel,* il commença à raisonner, à se rendre compte de ses propres œuvres; et c'est à ce cinquième âge du genre humain que naquit la raison et se forma la philosophie. La philosophie donc ou la raison raisonnant sur tout, étant la dernière pensée de l'homme, et la plus noble et la plus parfaite de ses créations, elle doit tout dominer, tout juger, disposer de tout (1). L'homme est un et triple en même temps; il est homme, na-

(1) Nous constaterons et nous réfuterons ailleurs l'enseignement d'une pareille doctrine dans les écoles modernes, et en relèverons l'insolence et l'absurdité.

ture et Dieu; et Dieu lui-même n'est pas plus que cela : un et triple, lui aussi, il est Dieu, nature et humanité (Cousin). C'est, vous le sentez bien, l'apothéose de la raison, la déification de l'homme, et l'anéantissement de Dieu. C'est cependant là ce *rationalisme* moderne qui, ayant abordé les plus importants problèmes, les a compliqués, les a obscurcis davantage, au lieu de les éclaircir et de les résoudre, et qui, en voulant raisonner sur tout, a fini par tout nier. C'est là cet *éclectisme* qui a égaré tant de nobles âmes, qui a fait tant de dupes parmi les intelligences les plus distinguées, et qui n'est qu'un pitoyable fatras d'aperçus vagues, factices, imaginaires, sur la nature des êtres et de leurs rapports; qui n'est que l'art de choisir parmi toutes les erreurs, à l'exclusion de toute vérité.

Quant aux systèmes de l'école *humanitaire*, ils sont encore plus singuliers, et, ce qui paraîtrait impossible, plus absurdes et plus extravagants; car ils se réduisent tous à vouloir établir le *sensible* comme la base unique de tout ordre moral, de toute loi et de tout devoir; à vouloir convertir la société humaine en une agglomération de brutes; à vouloir persuader qu'il faut se livrer aux passions pour *harmoniser* les passions : c'est dire qu'il faudrait se livrer aux bêtes féroces pour les soumettre et les apprivoiser.

Mais je dois encore vous faire apprécier sous

d'autres points de vue les différents systèmes que je viens de mettre sous vos yeux. C'est le sujet de ma dernière partie.

TROISIÈME PARTIE.

18. En m'entendant exposer tant de systèmes d'erreurs, quelqu'un, parmi vous, aurait désiré peut-être en entendre en même temps, et aujourd'hui même, la réfutation.

Mais, d'abord, si j'avais voulu tout de suite satisfaire ce désir, j'aurais dû sortir du sujet que je m'étais proposé dans ces deux premières conférences sur la création, et qui n'a été que de vous présenter la question sous le point de vue purement historique, et prouver l'importance de ce dogme par l'histoire des égarements où la raison philosophique ancienne et moderne a été entraînée pour l'avoir nié.

En second lieu, ces systèmes formant la base de l'enseignement philosophique de nos jours, et étant la cause de toutes les modernes erreurs, ils doivent être réfutés, du moins les principaux d'entre eux, d'une manière directe et complète, ce qui n'est pas possible dans un seul discours. Nous ferons cela à notre aise, Dieu aidant, dans les conférences suivantes; et leurs partisans, je vous l'assure, ne perdront rien pour attendre.

Mais si je ne puis tout faire aujourd'hui, je dois

au moins faire quelque chose; avant de réfuter en détail ces systèmes, je vais les réfuter tous en masse, par quelques remarques : 1° sur leurs causes; 2° sur leur nature; 3° sur leur point de départ. Reprenons.

Je dis donc qu'aucun de ces systèmes ne mérite votre assentiment, attendu d'abord la honte des causes qui les ont produits, c'est-à-dire l'aveuglement de l'esprit et la lâcheté du cœur.

Il devait paraître impossible qu'au dix-neuvième siècle, et au milieu des nations chrétiennes, dont la raison a tant grandi, autant par les lumières de la science que par le développement des principes du christianisme, des hommes d'esprit et de sens eussent pu se trouver capables d'embrasser et de professer tout haut des systèmes dont l'impiété est surpassée par la sottise, des systèmes si abjects, si déraisonnables, si absurdes et si extravagants. Mais cela n'a rien d'étonnant, nous dirait Lactance s'il vivait de nos jours : c'est la condition inévitable de la raison humaine, quel que soit le degré de ses connaissances, de son développement, de sa perfection; car rien ne peut remplacer pour elle le défaut de la lumière divine, et aussitôt qu'elle ne reconnaît plus, ne veut plus reconnaître la vérité de Dieu, elle est obligée de passer par toutes les erreurs, par tous les délires de l'homme; elle est obligée à tout recevoir, à tout avaler, excepté ce qui est vrai et qui est conforme à la raison;

Hoc evenit ignorantibus veritatem ut quidquid potius excogitent quam id quod ratio deposcit (Lib. *de Ira Dei*, c. X).

C'est aussi ce qu'a voulu dire Abraham, dans l'évangile d'aujourd'hui, par ces profondes paroles : « S'ils ne croient pas à Moïse et aux prophètes, ils ne croiront pas non plus au témoignage des morts ressuscités; *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget, credent.* » C'est-à-dire que ceux qui ne veulent pas croire au miracle le plus évident pour l'intelligence, au miracle de la révélation divine existant dans le monde depuis l'origine du monde, sont frappés d'un tel aveuglement, qu'ils ne peuvent plus voir le miracle le plus évident pour les sens même, le miracle de la résurrection des morts; et qu'en peine de ne vouloir pas croire ce qu'il y a de plus raisonnable, ils sont condamnés à ne plus croire même ce qu'il y a de plus sensible : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget, credent.*

Minutius Félix a dit aussi que la raison humaine cherchant sur la terre ce qu'elle doit attendre du ciel, demandant à l'homme ce qu'elle doit recevoir de Dieu, commençant par discuter au lieu de commencer par croire, commet un attentat sacrilége : *Sacrilegii instar est, humi quærere, quæ in sublimi debeas invenire.* Or, ainsi que Jésus-Christ l'a prédit dans l'Évangile, le châtiment de ce sacrilége ne se fait pas longuement attendre. Ces

esprits orgueilleux sont punis précisément par où ils ont péché. Ils se retranchent en eux-mêmes pour y voir, et par cela même ils deviennent complétement aveugles : *Ut qui vident cæcifiant.* (*Joan.*, IX.) Alors, comme les yeux malades peuvent tout supporter, excepté la lumière, de même ces intelligences malades de la maladie de l'orgueil peuvent tout admettre, excepté la vérité. Comme les yeux malades n'aiment que les ténèbres, ne se plaisent que dans les ténèbres, de même ces intelligences malades n'aiment que l'erreur, ne se plaisent que dans l'erreur : *Quidquid potius excogitent quam id quod ratio deposcit.*

Voyez-les en effet, entendez-les. On peut affirmer de ces savants modernes ce que Cicéron a dit des anciens : qu'il n'y a rien de si absurde qui ne soit professé par les philosophes; *Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum* (1). Ces gens, si difficiles lorsqu'il s'agit de la parole de Dieu, sont trop faciles lorsqu'il s'agit de la parole de l'homme. Ils reçoivent toutes

(1) « Je me rappelle toujours le ridicule auquel s'est exposé « Sénèque en prenant la peine de réfuter les stoïciens qui « avaient prétendu autrefois que *les vertus fondamentales* « *étaient des animaux*. Qu'on examine de près cette absur- « dité, toute grossière, tout incroyable qu'elle paraît du premier « coup d'œil, et l'on trouvera qu'*elle n'est pas plus déraison-* « *nable que les différents dogmes qui de nos jours ont reçu* « L'APPROBATION DES SAVANTS. » (STEWART, *Ess. phil.*, trad. par Huret, ess. 4.)

les pensées les plus grossières, tous les systèmes les plus extravagants avec la docilité d'écoliers, avec la simplicité d'enfants. L'hérésie, le mahométisme et même l'idolâtrie, les trouvent tolérants, indulgents, bienveillants même ; ils n'ont de l'antipathie, de la haine que pour le catholicisme. L'erreur, quels que soient sa forme et son habillement, les attire, les intéresse, les ravit; la vérité seule les inquiète, les trouble, les révolte, les scandalise, les désespère, les met en fureur. Tout trouve grâce auprès d'eux ; ils acceptent tout, embrassent tout, croient tout, excepté la vérité. Ce que tout le monde voit, eux seuls ne le voient pas ; ce que tout le monde comprend, eux seuls ne le comprennent pas ; et, au milieu de la lumière de l'enseignement catholique qui les environne de toute part, qui les investit, qui les frappe, eux seuls restent dans les ténèbres, et s'y plaisent, s'y applaudissent, s'y enfoncent, y croupissent et s'y perdent.

Oh ! si vous pouviez les surprendre dans les moments où ils déposent le masque trompeur de cette fausse sécurité, de cette gaieté factice, de cette paix d'emprunt qu'ils affectent pour faire des dupes ! ils ne vous présenteraient que le spectacle d'un sanctuaire profané, d'une maison dévastée par le torrent qui n'y a laissé que de la boue. Leur intelligence vous apparaîtrait vide, leur cœur désolé; et la sombre tristesse de leur regard, les gri-

maces de leur figure, vous révéleraient le doute qui les effraye, le remords qui les ronge, le désespoir qui les déchire; vous n'y verriez que des esprits déchus, pour lesquels la vérité est un tourment, Dieu un cauchemar, la vie un supplice.

19. A ces ténèbres de leur esprit, crime en même temps et châtiment de leur orgueil, ils ajoutent une grande bassesse d'âme.

N'allez pas croire par exemple, mes frères, que les auteurs de modernes systèmes philosophiques soient vraiment certains de la vérité des doctrines qu'ils professent. L'absurdité ne peut produire la certitude; et l'homme est ainsi fait, que, croyant tout ce qu'on lui présente environné des caractères de l'autorité divine, il n'est jamais tout à fait tranquille sur ses propres créations qui n'ont rien que d'humain, et ne croit pas tout à fait à ce qu'il produit lui-même, malgré son amour-propre et son orgueil. Ainsi, à de rares exceptions près, nos grands hommes ne croient pas eux-mêmes à leurs propres systèmes, qu'ils prétendent faire croire aux autres; le plus souvent, ils mentent à leur propre conscience pour tromper la conscience des autres : ils se soucient peu que leurs doctrines soient vraies; ce à quoi ils visent principalement, c'est qu'elles leur soient utiles. La vanité et l'intérêt les y attachent bien plus que la conviction. Ils n'y tiennent qu'en apparence, pour conserver dans l'opinion

publique leur place d'honneur, qu'ils ont volée bien plus qu'ils ne l'ont méritée, et pour vivre aux dépens des sots. Semblables aux anciens augures, ils ne peuvent se regarder en face sans rire. Leur éclectisme, leur rationalisme, leur panthéisme, sont plus des jeux de mots à effet que des systèmes d'idées; ils s'en moquent eux-mêmes, aussi bien que de la stupidité de ceux qui les prennent au sérieux et y attachent de l'importance; en sorte que le mensonge et la mauvaise foi sont pour beaucoup dans leur enseignement (1).

Or, mentir et tromper sciemment n'est pas noble, n'est pas généreux. Mais vous ne connaissez pas encore toute la bassesse de leur âme.

A les entendre, eux et leurs satellites, c'est l'élévation de leur esprit, c'est la grandeur de leur cœur, c'est la noblesse de leur caractère, c'est le respect qu'on doit à l'indépendance, à la dignité de la raison humaine, qui les empêchent de courber leür front et captiver leur entendement en l'hommage de la foi. Mais rien n'est plus faux; c'est, au contraire, parce qu'ils sont, pour la plupart, des esprits fort médiocres, des âmes couardes; et quelques-uns d'entre eux sont même

---

(1) Le comte de Maistre, en parlant des philosophes du dix-huitième siècle, a dit : « Je n'en connais pas un qui mérite le « titre d'honnête homme. » Ce mot sanglant peut bien s'appliquer aussi à une *certaine nuance* de philosophes de nos jours.

d'ignobles caractères, d'abjectes natures; c'est parce qu'ils ne se sentent pas assez de force pour dominer leur raison, qu'ils refusent de l'assujettir à Celui de qui ils l'ont reçue : tout comme on n'est vicieux que parce qu'on ne se sent pas assez de force pour maîtriser ses penchants et ses passions. Ainsi, c'est la lâcheté bien plus peut-être que l'ignorance et l'orgueil qui fait les incrédules. On les appelle des *esprits forts;* mais ce n'est que par antiphrase, car ils sont, au fond, de faibles, de bien faibles esprits. La prétendue indépendance de leur raison n'est que le servilisme de leur raison à toutes les erreurs. La force si vantée de leur caractère n'est que de la faiblesse de caractère, ne sachant pas faire le moindre effort pour s'élever au-dessus de lui-même : c'est, comme on l'a dit, la magnanimité du suicide. Ils ne croient pas, parce qu'ils n'ont pas le courage de supporter le poids d'ailleurs léger, le joug d'ailleurs suave des croyances religieuses : tout comme le suicide n'attente à ses jours que parce qu'il n'a pas le courage de supporter les ennuis, les douleurs de la vie. Ce sont les esprits faibles qui s'irritent contre les augustes obscurités de la foi, tout comme ce sont les cœurs faibles qui se roidissent contre les saintes sévérités de la morale et repoussent les sacrifices de la vertu.

Or, qu'en direz-vous, mes frères? Voulez-vous vous laisser séduire, vous laisser entraîner par des

systèmes que leurs malheureux inventeurs n'ont imaginés que dans l'aveuglement pénal de leur esprit, dans la corruption et la lâcheté de leur cœur ?

20. C'est la honte des causes qui ont enfanté les systèmes que je vous ai exposés aujourd'hui; voyez-en maintenant la nature et les caractères qui les distinguent. Ce sont la contradiction, l'inconstance, la légèreté, le ridicule.

Ainsi que Tertullien l'a remarqué en parlant des anciens, vous ne trouverez pas deux des philosophes modernes qui soient d'accord sur la plus petite chose; vous n'en trouverez pas un seul qui soit d'accord avec sa propre raison; et tous, en contradiction flagrante avec les autres, le sont encore plus avec eux-mêmes : *Plus diversitatis invenies inter philosophos quam societatis, cum et in ipsa societate diversitas eorum deprehendatur* (*De Anima*). Sous leur plume comme dans leur cerveau, passent avec la même facilité le oui et le non, le vrai et le faux, le pour et le contre, le blanc et le noir, sur les plus graves sujets; tout comme des figures d'hommes des conditions les plus opposées passent à travers la lentille de la lanterne magique. C'est pour cela qu'il est si facile de les réfuter par leurs propres principes, par leurs propres doctrines, et même par leurs propres mots.

La contradiction amène nécessairement l'incons-

tance. Ainsi, rien d'arrêté, rien de ferme, rien d'homogène, rien de conséquent dans l'enseignement de ces faux docteurs, excepté la crainte et la haine de la vérité, les précautions pour l'éviter, pour la voiler, et le triste courage de la combattre. Du reste, tout y est décousu, délié, sans ensemble, sans unité, sans but. Ce sont des pensées jetées pêle-mêle sur le papier, ou articulées par la langue, et variées selon la bonne ou la mauvaise humeur du jour, selon qu'ils ont bien ou mal dormi la nuit, bien ou mal digéré l'après-midi.

Ce qui leur paraît raisonnable aujourd'hui, le lendemain leur paraît absurde. Ils changent de convictions avec la même facilité avec laquelle ils changent d'habits. Ils ont des opinions différentes pour toutes les saisons de l'année, et bien plus encore pour tous les âges de la vie. C'est pour eux un travail continuel de bâtir et de démolir, de défendre et de combattre les mêmes idées. C'est un flux et reflux de contradictions, de paradoxes, de blasphèmes, soutenus avec le même aplomb, la même assurance, la même témérité. Dogmes et opinions, théorèmes et hypothèses, histoire et fables, vérités et erreurs, y sont traités avec la même indifférence, je dirai plus, avec le même mépris.

Mais cette assurance, cette témérité avec laquelle ils les annoncent, ne sauraient cacher la misère de leurs doctrines, où il n'y a rien de nouveau, rien

d'original ; ce sont des théories recrépies, ce sont même des rêves plus que des doctrines, des mots plus que des pensées, d'affreux poëmes plus que des systèmes raisonnés. Ce sont des théories indigestes, enfantement monstrueux de lectures désordonnées, de l'absence d'études élémentaires, d'une grande ignorance soutenue, encouragée par une grande présomption, et qui ne tiennent pas devant un examen sérieux. On y trouve parfois des pensées ingénieuses, mais manquant de vérité ; des phrases rondes, mais manquant d'idées ; des paroles sonores, mais manquant de signification. Le verbiage tient lieu d'éloquence ; le sophisme, de raisonnement ; l'imagination, de raison ; les affirmations tranchantes, de preuves ; la témérité, de science ; l'obscurité, de profondeur : le tout y étant exprimé dans un langage également inintelligible et pour ceux qui les entendent ou les lisent, et pour ceux même qui en font usage. Ainsi, ils vous ennuient bien plus qu'ils ne vous séduisent. On n'y trouve rien de vrai que le nom de leurs auteurs, rien de sincère que l'hypocrisie, rien de sublime que l'orgueil, rien de profond que l'ignorance, rien de réel que le vide, rien de certain que le doute, rien de grand que l'absurdité.

C'est là le côté sérieux de ces systèmes et de leurs auteurs ; voyez-en le côté comique, le côté ridicule. Et quoi de plus ridicule et de plus comique

que de voir des hommes sans mission comme sans talent, à de rares exceptions près, étrangers à la vraie science tout autant qu'à la vraie religion, dépourvus du sens philosophique tout autant que du sens chrétien ; des hommes à l'esprit creux, à l'intelligence malade, à la vie dissipée, aux mœurs souvent corrompues, affublés de quelques haillons de l'ancienne philosophie avec le léger bagage de connaissances lycéennes, véritables comédiens du monde scientifique, se présentant à la nation la plus éclairée du monde, et jouant devant elle, d'un air sérieux, le rôle d'inventeurs de religions nouvelles, de lumières du monde, de réformateurs (1) et de pédagogues de l'humanité !

Or, ce sont de pareils hommes qui se prétendent chargés de conduire le char de la civilisation, de réformer le monde et de le rendre heureux. Mais

(1) Aussi l'esprit français en a fait justice. Dans un recueil intitulé *Almanach des réformateurs*, et rédigé par un *réformateur* lui-même, mais excellente nature, dévoré du désir du bien, et de bonne foi du moins celui-là ; dans ce recueil, dis-je, on trouve ces prétendus *réformateurs* avec leurs portraits qui en représentent les traits du corps et un résumé de leurs tristes théories, représentant encore plus fidèlement la nature et la portée de leur esprit. Rien, je le répète, de plus juste : car de pareils rêveurs, dont la folie seule peut faire excuser les blasphèmes, de pareils Lilliputiens du monde moral prétendant pouvoir abattre le christianisme, octroyer une nouvelle religion à l'humanité et la lui faire accepter ; des hommes pareils ne peuvent trouver la place qui leur est propre que dans un *almanach*.

c'est la misère des modernes systèmes philosophiques; il ne me reste qu'à vous signaler la fausseté de leur point de départ.

21. Le dogme de la création du monde et de l'homme en particulier implique essentiellement le fait d'une révélation divine. Dieu n'a pu créer l'homme sans se révéler à l'homme (Voyez la note ci-dessus, pag. 82). Or, Dieu parlant à l'homme n'a pu lui manifester que ce qui est éternellement vrai, ce qui est éternellement juste. Une révélation divine faite à l'humanité est donc une révélation immuable, renfermant en elle-même la vérité absolue, la justice absolue.

Mais, le dogme de la création nié, il n'y a plus de révélation divine; il n'y a plus de vérité absolue, de justice absolue; il n'y a plus que de la vérité et de la justice relatives, contingentes, précaires : c'est-à-dire qu'il n'y a plus ni vérité ni justice d'aucune manière; car la vérité comme la justice, si elles ne sont pas absolues, ne sont plus rien. Dès lors toutes les croyances sont vaines, toutes les actions sont indifférentes. Toutes les religions qui se sont établies sur la terre ne sont que des manifestations successives de la pensée et des instincts humanitaires conformes aux habitudes, aux mœurs, au climat, aux circonstances particulières des peuples et au degré de développement de leur intelligence; toutes les religions ne sont que des créations hu-

maines, que l'humanité enfante en différents temps et en des lieux différents, et qui n'ont droit qu'au même respect, ou plutôt à la même indifférence ou au même mépris. Or c'est cela qu'on appelle la loi du progrès humanitaire, et c'est là le point de départ de tous les systèmes philosophiques sur l'origine du monde, et auxquels a donné lieu la négation du dogme de la création.

Mais rien n'est plus faux, rien n'est plus absurde, rien n'est plus contraire à la raison et à la nature humaine.

La religion n'est que l'expression des rapports entre l'homme et Dieu, entre l'homme et les autres hommes, entre l'homme et lui-même. Ces rapports ont leur raison, leur principe dans la nature même de Dieu et de l'homme; et puisque cette nature est toujours la même, les rapports aussi qui en dérivent, aussi bien que la religion qui est l'expression de ces rapports, sont et doivent être toujours les mêmes.

Ainsi la vraie religion est UNE et toujours la même, tout comme l'humanité est UNE et toujours la même; et Dieu aussi est UN et toujours le même; *Unus Deus, una fides* (*Ephes.*, IV).

Mais ces rapports, dont l'expression constitue l'unique et vraie religion, l'homme n'aurait pu, comme l'a démontré saint Thomas (SOMME CONTRA GENTIL., lib. I, c. IV), les découvrir par sa raison, d'une manière prompte, claire, précise, certaine,

et s'y soumettre. Dieu l'a donc dispensé de cette tâche immense, de ce long apprentissage, qui n'aurait pas été à l'abri de l'erreur, et pendant lequel l'homme aurait pu tomber à l'état sauvage et y périr, avant de venir au but de son ingrat labeur. Dieu lui a révélé les moyens de se conserver comme être intellectuel et moral, comme il lui a révélé les moyens de se conserver comme être physique; c'est-à-dire qu'il lui a révélé la vraie religion.

Plus tard l'homme a altéré cette révélation divine, a méconnu les vrais rapports, les rapports naturels qui doivent lier l'homme à Dieu, aux autres hommes et à lui-même, et qui sont fondés sur la nature de Dieu et de l'homme; et de là les fausses religions. Mais Dieu n'a pas permis que l'homme perdît tout à fait les principes, du moins, de la vraie croyance et de la vraie morale, c'est-à-dire de la vraie religion; et même il s'est choisi, il s'est formé un peuple chez lequel cette religion se conservât dans toute sa pureté, afin que le flambeau de la vérité ne fût pas tout à fait éteint au milieu des hommes. La révélation évangélique elle-même n'a été que le renouvellement, le complément et la perfection de la révélation que Dieu fit primitivement à l'homme; car elle est la manifestation que Dieu a faite à l'homme de rapports plus élevés, plus sublimes, plus parfaits, cachés dans les mystérieuses profondeurs de la nature divine et de la nature humaine, que l'homme n'au-

rait jamais pu découvrir, dont il ne se serait même jamais douté, mais qui, surnaturels, divins en tant que c'est Dieu qui les a révélés et en a fait des lois, n'en sont pas moins naturels en tant qu'ils sont l'expression fidèle de la nature de Dieu et de l'homme, et tendent, comme je l'ai démontré ailleurs (Conférence IV), à rendre à Dieu un culte plus digne de lui, et à perfectionner l'homme.

22. Ainsi la religion véritable non-seulement est et doit être UNE et toujours la même, mais elle est et a dû être révélée par Dieu lui-même.

La religion se reçoit comme la vie; elle ne se fabrique pas, ne s'invente pas comme les machines à vapeur. La religion étant avant tout l'expression des rapports entre l'homme et Dieu, c'est à Dieu à révéler ces rapports et à ériger cette révélation en loi; car c'est à Dieu à fixer comme il entend être honoré par l'homme : ce n'est pas à l'homme à fixer comment il lui plaira d'honorer Dieu d'après ses fantaisies, ses caprices et ses passions.

Toute religion née dans le temps est par cela même une religion fausse. L'un des principaux arguments en faveur de la vérité du christianisme est que le christianisme est la seule religion établie dans le monde depuis l'origine du monde (1).

---

(1) Écoutons là-dessus le témoignage d'un écrivain qui ne peut pas être suspect :

« Qu'est-ce donc que le christianisme, dit-il, pour un catholique

Hors de cette religion il y aurait toujours erreur pour l'esprit, corruption pour le cœur, véritable esclavage dans l'ordre intellectuel et moral, qui abrutit l'homme, et qui partout où il prévaut se traduit dans l'ordre civil par l'esclavage, qui dégrade la société.

« au dix-neuvième siècle? C'est la religion d'Abraham transfor-« mée de siècle en siècle. La révélation de Jésus n'est qu'un « anneau dans cette grande chaîne. Faites cet anneau aussi « gros que vous le voudrez, ce ne sera jamais qu'un an-« neau de la chaîne. Si vous coupez la chaîne après cet anneau, « vous êtes protestant; et alors je vous demanderai pourquoi « vous ne rompez pas la chaîne avant, comme vous la rompez « après; pourquoi vous croyez la Bible, qui représente l'Église « avant Jésus, divinement inspirée; et pourquoi vous ne voulez « pas croire l'Église, venue à la suite de Jésus, divinement ins-« pirée aussi : car si l'une vous paraît nécessaire avant la mis-« sion divine, pourquoi l'autre ne le serait-elle pas après cette « mission ? Si cette mission a eu besoin d'être préparée, pour-« quoi n'aurait-elle pas eu besoin d'être continuée et dévelop-« pée? Le protestantisme a bien senti que l'Évangile ne pouvait « pas se comprendre tout seul, c'était une phrase sans commen-« cement, et une véritable énigme. Il a rejeté, il est vrai, la suite « du discours, c'est-à-dire l'Église; mais il a admis au moins « l'exorde, c'est-à-dire la Bible. Le catholique est plus consé-« quent. Il admet le discours tout au long, aussi loin qu'il peut « se prolonger dans le passé et dans l'avenir. » (Pierre Leroux.)
A propos de cette ancienneté du catholicisme, je me rappelle avoir lu quelque part le mot suivant, dit par un juif. Il disputait sur la vraie religion en présence d'un catholique et d'un protestant. Lorsque le tour de ce dernier arriva : « Monsieur, lui dit le juif, vous n'avez pas le droit de parler dans cette discussion : car si le Messie n'est pas venu, c'est moi qui ai raison; si le Messie est venu, c'est le catholique qui a raison; et, dans les deux cas, *vous avez toujours tort*. »

C'est, mes frères, l'histoire véritable de l'humanité; le reste n'est que du roman, de la fable, de la poésie de la pire espèce, et même de la tragédie capable d'arracher des larmes; le reste est tout ce que vous voulez, excepté de la vraie religion et de la vraie philosophie.

Il est donné à l'homme abusant de sa liberté, d'altérer, de corrompre plus ou moins profondément la vraie religion, de la méconnaître, de s'en éloigner; mais il ne lui est pas donné de la détruire tout à fait, pour y en substituer une nouvelle. En répudiant le christianisme, à moins qu'on ne veuille retomber dans le paganisme, on ne peut faire que du *rationalisme;* et le rationalisme ne sera qu'un système philosophique, et jamais une religion. Ceux qui vous disent donc que le christianisme est mort (1), et que l'humanité va subir une nouvelle

(1) Ces malheureux, dans leur haine satanique de la religion chrétienne, sont aussi aveugles, qu'ils sont impies. En prenant leurs désirs pour de la réalité, ils osent affirmer, en mentant à la face du ciel et de la terre, que le christianisme, la seule religion qui ait de la vie et de la force parce qu'elle seule a la vérité, et contre laquelle toute puissance se brise, toute attaque est vaine, toute persécution aide à sa propagation, au lieu de l'arrêter; ils osent affirmer, dis-je, que cette religion est morte; car voici ce qu'on lit dans l'*Encyclopédie nouvelle :* « La « lutte entre la philosophie et le christianisme est finie désor« mais; la continuer serait poursuivre inutilement la vic« toire. La philosophie a triomphé du christianisme en l'atta« quant par son côté faible, c'est-à-dire, en pulvérisant ses « mythes et ses symboles (*artic.* CHRISTIANISME). »

phase d'où sortira une religion nouvelle, sont des esprits égarés auxquels il faut compatir, s'ils ne sont pas des imposteurs qu'il faut mépriser. Toutes ces prophéties, cette expectative d'une religion nouvelle, par lesquelles on cherche à vous éloigner de la croyance et de la pratique de la religion antique, ne sont que des rêves d'intelligences malades ou des désirs de cœurs corrompus.

Naguère un de vos *réformateurs* voulait persuader à une personne de mon intime confidence cette énorme extravagance, ce délire de la raison humaine dégradée : que l'humanité est grosse d'une nouvelle religion, et que lui-même en allait être l'accoucheur. Mon ami le laissa parler pendant une longue heure. Lorsque son tour arriva, il lui dit : « Monsieur, tout ce que vous venez de « m'exposer ne m'inspire qu'une compassion pro- « fonde, et cela par deux raisons.

« La première est que vous prenez les mots pour « des choses ; car tout ce que vous venez de dire « ne signifie rien, et je suis bien étonné de voir « un homme sérieux comme vous prétendant faire « de la religion par des phrases, de la science « par des fictions.

« La seconde raison par laquelle votre exposé « ne m'inspire que de la pitié, c'est que vous avez « l'air de prendre Paris, et peut-être même les « lieux les moins honorables de Paris, pour le « monde tout entier. Paris n'est pas même la

« France, et moins encore est-il l'Europe, est-il le « monde. Je ne puis donc vous entendre sans peine « jugeant le monde par ce qu'on pense, par ce « qu'on fait à Paris, ou seulement dans certains « endroits de Paris, sous un ciel mauvais, dans des « lieux trop bas pour y pouvoir découvrir ce qui « est loin.

« Il est possible que la ville de Paris soit enceinte « d'une nouvelle religion, ou plutôt d'une mons- « truosité nouvelle, aussi hideuse, aussi peu viable « que celle qu'elle enfanta à la fin du dernier « siècle. Mais quant à l'humanité, moi aussi je la « connais cette pauvre dame, autant que vous. Je « lui ai souvent tâté le pouls, et je me suis con- « vaincu qu'elle aspire à la religion ancienne, au « christianisme véritable, au catholicisme, qui seul « peut la sauver; et que tous ses symptômes et ses « douleurs ne trahissent que ce besoin violent, cet « ardent désir. Quant à sa grossesse d'une religion « nouvelle, il n'en est rien, je vous l'assure.

« Malheur à l'humanité, si l'envie lui prend de « devenir mère d'une nouvelle religion! Elle ne « pourrait concevoir que de Satan, et ne pourrait « enfanter qu'un monstre. Ce n'est pas à l'huma- « nité à se faire mère de la religion, c'est à la « religion à être la mère de l'humanité, à la nour- « rir de son lait, à l'élever sur ses genoux, à l'é- « duquer, à la faire grandir à ses côtés, à la con- « duire au bonheur, en l'élevant à sa perfection. »

Rien n'est plus vrai, mes frères. Ce que, dans l'état actuel de l'humanité, quelques-uns prennent pour de la grossesse, n'est que de l'enflure que lui ont causée les mauvaises doctrines qu'elle a avalées ; ou bien c'est tout bonnement de l'hydropisie, de cette hydropisie de l'orgueil dont parle saint Paul, et qui enfle l'esprit et le tue ; tandis que la foi et la charité de Jésus-Christ lui donnent la santé et la vie ; *Scientia inflat, charitas vero ædificat* (*Corinth.*, VIII). Dans l'état où une science indigeste ou venimeuse a réduit la malheureuse malade, elle ne peut être sauvée que par Celui qui s'est dit lui-même le vrai, l'unique médecin de l'humanité souffrante ; *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus* (*Matth.*, IX). Elle ne peut être sauvée que par Jésus-Christ et par l'Église, que Jésus-Christ a chargée de continuer sa mission médicale sur la terre, et à laquelle, avec sa science médicinale des âmes, il a confié le dépôt des remèdes qui sont seuls efficaces pour les guérir.

23. Oh ! si l'on obtient que l'humanité se confie aux soins de l'Église, et que, dans les dispositions de l'humilité, de la docilité et de la soumission, elle reçoive la doctrine mêlée à la grâce, qui ne se trouve, dit saint Basile, qu'à la pharmacie du catholicisme, et que l'Église seule dispense gratuitement à ceux qui lui en demandent, il n'est pas douteux que les affreux symptômes de la ma-

ladie de l'humanité disparaîtront peu à peu, et que sa guérison est assurée. Elle n'a d'espérance que là. Tous ceux qui se sont efforcés de la traiter par d'autres méthodes n'ont fait qu'en augmenter les douleurs, et ils ont failli la tuer. Témoin l'état où la Grèce et Rome anciennes, et la France et l'Europe entière de nos jours, ont été réduites par les philosophes, ces faux médecins qui ne peuvent administrer que des remèdes humains contre des maux qui ne peuvent être guéris que par des remèdes divins !

Mais ces mêmes remèdes qu'administre l'Église, les seuls efficaces pour guérir le corps entier de l'humanité, le sont aussi pour en guérir les membres. O êtres malheureux donc que la nourriture malsaine des modernes doctrines philosophiques, l'intempérance du savoir et l'ivresse de l'orgueil ont réduits à un état si pitoyable, si près de celui de la mort, ne désespérez pas; écoutez l'Église vous répétant la touchante invitation de son Époux céleste, et vous disant : « Venez à moi, ô vous tous qui gémissez sous le poids insupportable de vos infirmités spirituelles, et qui traînez une vie d'angoisses et de douleurs dans l'incrédulité et dans le doute, funestes avant-coureurs du désespoir et de la mort; venez à moi, je vous soulagerai, je vous guérirai : *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.*

« Mon traitement ne demande de votre part que

l'humilité de l'esprit et la docilité du cœur, dont je vous donne moi-même l'exemple, et que j'ai apprises à l'école de mon époux divin. Ce traitement vous paraîtra d'abord un joug insupportable; mais c'est le seul traitement qui vous convient, et il faut s'y résigner. Les maladies de la présomption et de l'orgueil ne peuvent être guéries que par l'humilité et la docilité : *Tollite jugum meum super vos, et discite a me qui mitis sum et humilis corde.* D'ailleurs, vous serez abondamment dédommagés des efforts que vous ferez pour vous humilier et vous soumettre. Avec la guérison de l'esprit, vous obtiendrez le calme, la paix, le bonheur de l'âme, et vous apprendrez, par une heureuse expérience, que rien n'est plus léger que le poids de l'Évangile, rien n'est plus suave que le joug de la foi : *Et invenietis requiem animabus vestris : jugum enim meum suave est, et onus meum leve* (*Matth.*, XI). »

Ces mêmes remèdes, les seuls efficaces pour obtenir la santé de l'esprit, sont aussi les seuls efficaces pour la conserver. Restez donc, âmes sincèrement catholiques, restez donc, je vous en conjure, dans vos sentiments de soumission sincère, d'humble docilité à l'enseignement catholique. Ne cessez jamais de répéter avec toute l'Église, avec toute l'humanité : « Je crois au Dieu père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Reconnaissez votre félicité de trouver dans cette confes-

sion tout ce qui est nécessaire pour éclairer votre raison, pour mettre en repos votre cœur, et pour éviter l'horrible conséquence de la négation du dogme de la création, à savoir, l'aveuglement entier et profond de l'esprit, obligé à se renier lui-même, pour avoir renié la parole de Dieu, et à ne voir et à ne croire plus rien : *Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurget, credent.*

NOTE A (*de la page* 245).

Le but de ces conférences, sur *la raison philosophique et la raison catholique*, étant de venger le catholicisme et de combattre la grande erreur moderne, le *rationalisme*, nous insistons toujours pour prouver, par le raisonnement et par les faits, que la raison humaine, noble et sublime reflet de l'intelligence divine, est capable de s'élever à la plus grande hauteur lorsqu'elle prend de la vraie foi son point de départ et marche en sa compagnie; et qu'elle ne peut rien, n'est plus rien, dès que, en se retranchant en elle-même, elle veut marcher seule et n'être qu'elle-même. De là on nous a reproché d'en vouloir trop à la raison, d'être les ennemis de la raison; ce qui est dire : qu'on est l'ennemi de toute bâtisse, parce qu'on estime que le plus grand édifice sans fondement s'écroule; qu'on est l'ennemi de la navigation, parce qu'on soutient que le plus beau navire ne peut pas naviguer sans boussole; qu'on est l'ennemi de la vie, parce qu'on prononce que l'homme le mieux constitué ne peut pas vivre sans se nourrir; qu'on est l'ennemi de toute vision, parce qu'on pense que l'œil le plus parfait ne peut rien voir sans lumière. Ce reproche est donc aussi injuste qu'il est déraisonnable, d'autant plus que les faits sont là pour démontrer aux plus aveugles que la raison humaine ancienne et moderne, toutes les fois qu'elle a voulu se détacher des croyances et des

traditions, n'est arrivée qu'au *scepticisme* en philosophie, à l'*incrédulité* en religion, et à l'*anarchie* en politique.

Mais si l'histoire des égarements de la raison humaine pouvait laisser le moindre doute sur la justesse de nos conclusions, les aveux les plus explicites que la raison philosophique vient de nous faire elle-même par l'organe de M. Proudhon, devraient contenter les plus difficiles et les plus obstinés.

M. Proudhon est une de ces malheureuses intelligences qui, égarées par un immense orgueil, par la plus profonde ignorance des vraies doctrines chrétiennes, et par le plus fougueux engouement pour les doctrines philosophiques, ont abjuré toute révélation divine, toute croyance universelle, toute tradition constante de l'humanité. A cette condition de son esprit, qui lui est commune avec bien d'autres nobles victimes du philosophisme moderne, le triste élève du collége de Besançon ajoute des qualités qui lui sont propres : une logique inflexible jusqu'à la roideur, une franchise dévergondée jusqu'au cynisme, une présomption aveugle jusqu'au délire, une manière d'apprécier les doctrines et les faits sévère jusqu'à la brutalité. On peut donc le regarder comme la raison philosophique personnifiée, révélant au monde ses pensées les plus intimes, ses instincts les plus secrets, et se révélant elle-même, se faisant connaître sans voile, sans masque, pour ce qu'elle est. Or, voici ce que ce phénomène, ce prodige d'impiété a écrit dans son dernier ouvrage *sur le socialisme* :

« Il en est ainsi, dit-il, de toutes les choses QUI PROCÈDENT DE LA PURE RAISON. D'abord ces constitutions semblent nécessaires, douées du plus haut degré de positivisme, et la question paraît être uniquement de les saisir dans leur absolu. Mais bientôt l'analyse s'emparant de ces produits purs de l'entendement, en démontre le vide, et ne laisse subsister à leur place que la faculté qui les a fait rejeter toutes, la critique.

« Ainsi, lorsque Bacon, Ramus et tous les libres penseurs eurent renversé l'autorité d'Aristote, et introduit, avec le principe d'*observation*, la démocratie dans l'école, quelle fut la conséquence de ce fait ?

« La création d'une autre philosophie ?

« Plusieurs le crurent, quelques-uns le croient encore. Descartes, Leibnitz, Spinosa, Malebranche, Wolf, aidés de nou-

velles lumières, se mirent, sur cette table rase, à reconstruire des systèmes. Ces grands esprits, qui tous se réclamaient de Bacon et souriaient du Péripatétique, ne comprenaient pas cependant que le principe ou pour mieux dire la pratique de Bacon, l'*observation*, directe et immédiate, appartenait à tout le monde; le champ où elle s'exerce étant infini, les aspects des choses innombrables, il n'y avait pas plus de place dans la philosophie pour un système que pour une autorité. Là où les faits seuls font autorité, il n'y a plus d'autorité; là où la classification des phénomènes est toute la science, le nombre des phenomènes étaut infini, il n'y a plus qu'un enchaînement de faits et de lois, de plus en plus compliqué et généralisé; jamais de philosophie ni première ni dernière. Au lieu donc d'une constitution de la nature et de la société, la nouvelle réforme ne laissait à chercher que le perfectionnement de la critique, dont elle était l'expression, c'est-à-dire, avec le contrôle imprescriptible et inaliénable des idées et des phénomènes, la faculté de construire des systèmes à l'infini, ce qui équivaut à la nullité de système.

« La raison, instrument de toute étude, tombant sous cette critique, était démocratisée, partant amorphe, acéphale. Tout ce qu'elle produisait de son fonds, en dehors de l'observation directe, était démontré *à priori* vide et vain; ce qu'elle affirmait jadis, et qu'elle ne pouvait déduire de l'expérience, était rangé au nombre des idoles et des préjugés. Elle-même n'existant plus que par la science, confondant ses lois avec celles de l'univers, devait être réputée inorganique : c'était, par essence, une table rase; la raison était un être de raison. Anarchie complète, éternelle, là où des philosophes et théologiens avaient affirmé un principe, un auteur, une hiérarchie, une constitution, des principes premiers et des causes secondes : telle devait être la philosophie après Bacon; telle, à peu de chose près, fut la critique de Kant.

« Après le *Novum Organum* et la *Critique de la Raison pure*, IL N'Y A PAS, IL NE PEUT PAS Y AVOIR DE SYSTÈME DE PHILOSOPHIE : s'il est une vérité qui doive être réputée acquise, après les efforts récents des Fichte, des Schelling, des Hegel, des éclectiques, des néo-chrétiens, etc., c'est celle-là. La vraie philosophie, c'est de savoir comment et pourquoi nous

philosophons; en combien de façons et sur quelles matières nous pouvons philosopher; à quoi aboutit toute spéculation philosophique. *Des systèmes, il n'y en a pas, il ne peut pas y en avoir*, et c'est une preuve de médiocrité philosophique que de chercher aujourd'hui une philosophie.

« Cultivons, développons nos sciences; cherchons-en les rapports; appliquons-y nos facultés; travaillons sans cesse à en perfectionner l'instrument, qui est notre esprit : voilà tout ce que nous avons à faire, philosophes, après Bacon et Kant. *Mais des systèmes, la recherche de l'absolu!* ce serait folie pure, sinon charlatanerie, et le recommencement de l'ignorance.

« Passons à un autre objet.

« Lorsque Luther eut nié l'autorité de l'Église romaine et avec elle la constitution catholique, et posé ce principe en matière de foi, que tout chrétien a le droit de lire la Bible et de l'interpréter, suivant la lumière que Dieu a mise en lui; lorsqu'il eut ainsi sécularisé la théologie, quelle fut la conclusion à tirer de cette éclatante revendication?

« Que l'Église romaine, jusqu'alors la maîtresse et l'institutrice des chrétiens, ayant erré dans la doctrine, il fallait assembler un concile de vrais fidèles qui rechercheraient la tradition évangélique, rétabliraient la pureté et l'intégrité du dogme, premier besoin de l'Église réformée, et constitueraient pour l'enseigner une nouvelle chaire?

« Ce fut en effet l'opinion de Luther lui-même, de Mélanchthon, de Calvin, de Bèze, de tous les hommes de foi et de science qui embrassèrent la réforme. La suite a montré quelle était leur illusion. *La souveraineté du peuple, sous le nom de libre examen*, introduite dans la foi comme elle l'avait été dans la philosophie, *il ne pouvait pas plus y avoir de confession religieuse que de système philosophique.* C'était en vain qu'on essayait, par les déclarations les plus unanimes et les plus solennelles, de donner un corps aux idées protestantes : on ne pouvait pas, au nom de la critique, engager la critique; *la négation devait aller à l'infini*, et tout ce qu'on ferait pour l'arrêter était condamné d'avance comme une dérogation au principe, une usurpation du droit de la postérité, un acte rétrograde.

« Aussi, plus les années s'écoulèrent, et plus les théologiens se divisèrent, plus les églises se multiplièrent. *Et en cela précisément consistait la force et la vérité de la réforme; là était sa légitimité, sa puissance d'avenir.* La réforme était le *ferment de dissolution* qui devait faire passer insensiblement les peuples de la morale de crainte à la morale de liberté : Bossuet, qui fit aux églises protestantes un grief de leurs variations, et les ministres qui en rougirent, prouvèrent tous par là combien ils méconnaissaient l'esprit et la portée de cette grande révolution.

« Sans doute ils avaient raison au point de vue de l'autorité sacerdotale, de l'uniformité du symbole, de la croyance passive des peuples, de l'absolutisme de la foi, de tout ce que le mouvement critique, déterminé par Bacon, allait démontrer insoutenable et vain. Mais le papisme, en niant le droit à la pensée et l'autonomie de la conscience ; le protestantisme, en voulant se soustraire aux conséquences de cette autonomie et de ce droit, méconnaissaient également la nature de l'esprit humain. Le premier était franchement révolutionnaire ; l'autre, avec ses transactions perpétuelles, était doctrinaire. Tous deux, bien qu'à un degré différent, se rendaient coupables du même délit : pour assurer la croyance, ils détruisaient la raison. Quelle théologie !...

« Le comprendrons-nous enfin ? Depuis le jour où Luther brûla publiquement, à Wittemberg, la bulle du pape, *il n'y a plus de confession de foi, plus de catéchisme possible.* La légende chrétienne n'est plus que la vision de l'humanité, ainsi que l'ont exposé tour à tour, après Kant et Schelling, Hegel, Strauss, et en dernier lieu Feuerbach. *C'est là la gloire de la réforme;* c'est par là qu'*elle a bien mérité de l'humanité*, et que son œuvre, en reprenant celle du Christ, déjà trahie par les constituants de Nicée, *surpasse celle de son auteur*.

« De même que toute philosophie depuis Bacon se réduit à cette règle : *Observer avec exactitude, analyser avec précision, généraliser avec rigueur;* pareillement toute religion, depuis Luther, se réduit à ce précepte, formulé par Kant : *Agis de telle sorte que chacune de tes actions puisse être prise pour règle générale.* Au lieu de dogmes, au lieu d'un rituel, ce que nous voulons désormais, pour la raison et pour la cons-

cience, c'est *une règle* de conduite. Laissons donc cette manie de substitutions : *Ni l'église d'Augsbourg, ni celle de Genève, ni aucune confrérie de quakers, moraves, mômiers, francs-maçons, etc., ne* REMPLACERA JAMAIS L'ÉGLISE ROMAINE. Tout ce que l'on entreprendrait à cet égard serait contradictoire et rétrograde; *il n'y a pas, au fond de la pensée humaine, de nouvel édifice religieux :* LA NÉGATION EST ÉTERNELLE.

« De la religion, venons à la politique.

« Lorsque Jurieu, appliquant au temporel le principe que Luther avait invoqué pour le spirituel, eut opposé au gouvernement de droit divin la souveraineté du peuple, et transporté la démocratie de l'Église dans l'État, quelle conséquence durent tirer de cette nouveauté les publicistes qui se chargèrent de la répandre?

« Qu'aux formes du gouvernement monarchique il fallait substituer les formes d'un autre gouvernement qu'on supposait en tout l'opposé du premier, et qu'on appelait, par anticipation, gouvernement républicain.

« Telle fut, en effet, l'idée de Rousseau, de la Convention, et de tous ceux qui, après la mort de Louis XVI, par conviction ou par nécessité, s'attachèrent à la république. *Après avoir démoli, il fallait édifier, pensait-on. Quelle société pourrait subsister sans gouvernement?* Et si le gouvernement est indispensable, comment se passer de constitution?

« Eh bien! ici encore l'histoire prouve, et la logique est d'accord avec l'histoire, que ces réformateurs politiques se trompaient. *Il n'y a pas deux sortes de gouvernements, il n'y en a qu'une : c'est le gouvernement monarchique héréditaire, plus ou moins hiérarchisé, concentré, équilibré,* suivant la loi de propriété d'une part, et de la division du travail de l'autre. *Ce qu'on appelle ici aristocratie, démocratie ou république, n'est qu'une monarchie sans monarque;* de même que l'église d'Augsbourg, l'église de Genève, l'église anglicane, etc., sont des papautés sans papes, de même que la philosophie de M. Cousin est un absolutisme sans absolu.

« Or, la forme du gouvernement royal une fois entamée par le contrôle démocratique, que la dynastie soit conservée comme en Angleterre ou supprimée comme aux États-Unis, peu im-

porte; *il est nécessaire que de dégradation en dégradation cette forme périsse tout entière, sans que le vide qu'elle laisse puisse être jamais comblé.*

« EN FAIT DE GOUVERNEMENT, APRÈS LA ROYAUTÉ, IL N'Y A RIEN.

« Assurément, le passage ne peut s'effectuer en un jour; l'esprit humain ne s'élance pas d'un seul bond de *Quelque chose* au RIEN; et la raison publique est encore si *faible!* Mais ce qui importe est de savoir où nous allons, et quel principe nous mène. Que les Feuillants, que les Constitutionnels, les Jacobins, les Girondins, que la Plaine et la Montagne se réconcilient donc; que le *National* et la *Réforme* se donnent la main, ILS SONT TOUS ÉGALEMENT ANARCHISTES.

« LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE NE SIGNIFIE QUE CELA.

« Dans une démocratie, il n'y a lieu, en dernière analyse, ni à constitution ni à gouvernement. La politique, dont on a écri tant de volumes, et qui fait la spécialité de tant de profonds génies, *la politique se réduit à un simple contrat de garantie mutuelle, de citoyen à citoyen, de commune à commune, de province à province, de peuple à peuple, variable dans ses articles suivant la matière, et révocable* AD LIBITUM, A L'INFINI...

« Une philosophie, ou théorie *à priori* de l'univers, de l'homme et de Dieu, après Bacon; une théologie, après Luther; un gouvernement, après qu'on a posé en principe la souveraineté du peuple : TRIPLE CONTRADICTION.

« Sans doute, encore une fois, il n'était pas dans la nature du génie philosophique de reconnaître et de proclamer, aussitôt après la publication du *Novum Organum*, sa propre déchéance; et c'est pour cela qu'après Bacon, et jusqu'à nos jours, il a paru des systèmes de philosophie. Sans doute encore il répugnait à la conscience religieuse, émue aux accents de Luther, *l'homme le plus religieux de son siècle,* DE S'AVOUER ANTICHRÉTIENNE ET ATHÉE; et c'est pour cela qu'après Luther, et jusque sous la république de Février, il y a eu tant d'effervescence religieuse.

« Sans doute, enfin, l'esprit gouvernemental, dans la pensée même de ceux qui criaient le plus haut contre le despotisme, ne pouvait d'emblée accepter sa démission; et c'est pour cela

que depuis 89 nous en sommes à notre huitième constitution. L'humanité ne déduit pas avec tant de promptitude ses idées, et ne fait point de si grands sauts : il ne m'en coûte rien de le reconnaître.

« Mais ce qui est certain aussi, c'est que ce mouvement philosophique, politique, religieux, qui s'accomplit depuis quatre siècles, en sens évidemment inverse, est un symptôme, non de création, MAIS DE DISSOLUTION.

« La philosophie, en s'appuyant de plus en plus sur les sciences positives, perd son caractère d'*à priori*, et ne conserve d'originalité qu'en faisant sa propre critique; la philosophie, au dix-neuvième siècle, c'est l'HISTOIRE de la philosophie. D'autre part la religion, se dépouillant de son dogmatisme, se confond avec l'esthétique et la morale. Si, de nos jours, l'étude des idées religieuses a acquis un si puissant intérêt, c'est seulement comme histoire naturelle de la formation et des premiers développements de l'esprit humain. La religion, pour nous, c'est l'archéologie de la raison. Quant à la politique, le travail de négation qui la dévore n'est pas moins visible; je n'en veux pour preuve que la constitution de 1848, posant elle-même, en tête de ses articles, sa propre *perfectibilité*, et déterminant à la fin les conditions de sa révision !...

« Ainsi le PROGRÈS, en ce qui concerne les institutions les plus anciennes de l'humanité, la philosophie, la religion, l'État, EST UNE NÉGATION CONTINUE, je ne dis pas sans compensation, mais SANS RECONSTITUTION POSSIBLE.....

« Ainsi, au rebours de ce que supposent généralement les réformateurs et révolutionnaires, l'humanité, en ce qui touche ses formes primitives et son organisation préparatoire, ne marche point à des reconstitutions; ELLE TEND A UN DÉVÊTISSEMENT, si j'ose me servir de ce terme, à une désinvolture complète.

« Plus d'ontologie, plus de panthéisme, d'idéalisme, de mysticisme : l'esprit purgé par la méthode baconienne n'admet pas de conception *à priori*, ni petite ni grande, sur Dieu, le monde et l'humanité. Plus de religions dogmatiques, de constitutions gouvernementales, d'organisations industrielles; plus d'utopies, *ni sur la terre, ni dans le ciel.*

« La conscience, la liberté et le travail, de même que la raison, ne souffrent ni autorité, ni protocole.

« Il implique que la raison se préjuge elle-même dans un *à priori*, cet *à priori* fût-il son ouvrage; elle ne serait plus raison; — que la conscience reçoive son *criterium* d'une source étrangère, elle ne serait plus conscience; — que la liberté se subordonne à un ordre préétabli, elle ne serait plus liberté, elle serait servitude; — que le travail se laisse atteler dans un organisme prétendu supérieur, il ne serait plus travail, il serait machine.

« Ni *la conscience*, ni *la raison*, ni *la liberté*, ni *le travail*, *forces pures*, *facultés premières et créatrices*, *ne peuvent*, *sans périr*, *être mécanisées*, *faire partie intégrante ou constituante d'un sujet ou objet quelconque*: elles sont, par nature, sans système et hors série. *C'est en elles-mêmes qu'est leur raison d'être*, *c'est dans leurs œuvres qu'elles doivent trouver leur raison d'agir*.

« En cela consiste la personne humaine, *personne sacrée*, qui apparaît dans sa plénitude et rayonne de toute sa gloire à l'instant où, rejetant bien loin tout sentiment de crainte, tout préjugé, toute subordination, toute participation, elle peut dire, avec Descartes : *Cogito, ergo sum*; je pense, je suis souveraine, JE SUIS DIEU !... »

Voilà ce qu'un homme d'esprit, un chrétien, a osé écrire, imprimer en plein dix-neuvième siècle, au milieu d'une nation chrétienne. Dans ce morceau, que le génie du mal a pu seul inspirer, il est vrai, chaque proposition est une erreur, chaque mot est un blasphème. Ailleurs cet esprit funeste nous avait donné la mesure de sa haine satanique DE DIEU ET DE SON CHRIST, de cet épouvantable crime, si en dehors de la perversité humaine. On l'a entendu (voyez la note à la page 243) attaquer Dieu, l'insulter, le blasphémer, le flétrir, le mépriser par des expressions que, depuis que le monde existe, l'impiété n'avait jamais articulées. Le voilà maintenant se mettant lui-même à la place de Dieu, se proclamant Dieu, et érigeant l'homme en divinité. Tout cela est affreux, est horrible; mais tout cela est très-logique: car tout cela, il vous l'a dit lui-même, est la conséquence naturelle, légitime, nécessaire du principe de la RAISON PURE, c'est-à-dire de la raison rejetant toute lumière divine, tout enseignement religieux, toute vérité révélée, toute loi positive; de la raison n'étant que la raison, et rien de plus; de la *raison philo-*

sophique, en un mot, telle que nous l'avons dessinée au commencement du cours de ces Conférences (Voyez *Confér. I*re, § 3). Une fois la raison se posant ainsi en être libre, en être indépendant, en être souverain, en seul être subsistant par soi-même, en seul être absolu, elle doit nécessairement repousser toute certitude objective, et de là le *scepticisme ;* toute croyance à des doctrines qu'on lui propose, et de là l'*incrédulité ;* toute loi civile et politique, et de là l'*anarchie ;* toute idée, tout sentiment de Dieu, et de là l'*athéisme ;* toute subordination, toute infériorité, toute limite du moi humain, et de là l'*apothéose, la déification de l'homme ;* tout point d'arrêt de l'esprit, ou toute affirmation ; et de là LA NÉGATION CONTINUE, LA NÉGATION ÉTERNELLE dans l'ordre scientifique, religieux, social ; et de là aussi un MOUVEMENT PERPÉTUEL eu son SYSTÈME permanent NON DE CRÉATION, MAIS DE DISSOLUTION, SANS RECONSTITUTION POSSIBLE. Nous savions tout cela ; et, l'histoire de la philosophie à la main, nous avons prouvé que tout cela est l'œuvre propre de la RAISON PURE, niant son origine divine, et voulant tout créer, tout retrouver par elle-même. Mais nous étions bien loin de nous attendre à cet aveu si formel, si explicite, si frappant, par lequel la raison philosophique que nous combattons est venue confirmer toutes nos conclusions, et nous donner gain de cause sur tous les points. Ainsi ce livre de M. Proudhon, écrit avec la plume de Satan à la lueur sombre de l'enfer ; ce livre, le plus grand crime, le plus grand scandale des temps modernes, n'est pas sans quelque avantage pour la religion et la vérité. Nous ne dirons pas QUE CE LIVRE DÉMONTRE, ainsi qu'on l'a affirmé, LA FIN DE LA RÉVOLUTION ; nous disons que ce livre démontre quelles SONT LES CHOSES QUI PROCÈDENT DE LA PURE RAISON, *de la raison philosophique ;* que c'est un éclair épouvantable, mais laissant voir un abîme ; et qu'en même temps il servira à faire mieux apprécier LES CHOSES QUI PROCÈDENT DE LA RAISON UNIE A LA FOI, de la raison catholique, c'est-à-dire l'importance et la nécessité de la vraie religion.

DOUZIÈME CONFÉRENCE.

LES ATTAQUES CONTRE LE DOGME DE LA CRÉATION. — LE DUALISME.

Socrus Simonis tenebatur magnis febribus. — La belle-mère de Simon était tourmentée par des fièvres violentes.
(*Évangile du jour*).

1. Cette femme malheureuse, que des fièvres de différentes espèces dévorent et font désespérer de sa vie, *Socrus Simonis tenebatur magnis febribus*, est le type et la figure, dit saint Ambroise, de notre pauvre humanité affaiblie, souffrante, et réduite à ses dernières extrémités par les différentes fièvres de ses péchés, de ses vices et de ses passions : *In typo mulieris illius variis criminum febribus caro nostra languebat, et diversarum cupiditatum immodicis æstuebat illecebris* (Lib. VI, in Luc.).

Or, l'une de ces fièvres qui ruinent notre existence, notre vie spirituelles , tout comme les fièvres minent notre existence et notre vie corporelles, est certainement, dit encore saint Ambroise, la fièvre de l'ambition et de l'orgueil; *Febris nostra ambitio est.* Et cette fièvre de l'orgueil ,

d'après l'Écriture sainte, est la plus dangereuse et la plus funeste, car elle est la source de toutes nos erreurs comme de tous nos péchés : *Initium omnis peccati superbia est.*

2. N'allez donc pas croire, mes très-chers frères, que les faux philosophes renient, combattent la religion, parce qu'ils ont trouvé de bonnes raisons pour ne pas croire, pour ne pas tolérer la religion. Non, non, ce n'est pas cela. Mais c'est tout bonnement la fièvre de l'orgueil, *Febris eorum ambitio est,* qui les aveugle, qui les excite, qui les met dans cet horrible état de délire dans lequel ils ne font que blasphémer. Ils s'attachent avec un empressement aveugle à d'incompréhensibles erreurs qui les tuent, plutôt que de se soumettre à d'incompréhensibles vérités qui pourraient les sauver. Quant aux arguments qu'ils font prévaloir pour justifier leur apostasie, et dont ils font grand bruit, ces arguments n'ont de force que pour les ignorants, n'ont de portée que sur les niais, n'ont de valeur que pour les imaginations aussi malades, aussi fiévreuses que la leur.

Il en est particulièrement ainsi des doctrines, des systèmes que la raison philosophique oppose à la raison catholique par rapport au dogme de la création.

Dans mes dernières conférences, je vous ai présenté le tableau de toutes les erreurs dans les-

quelles la raison philosophique s'est jetée, en sortant de la foi au dogme de la création. A présent il s'agit de les combattre, de les présenter dans toute leur laideur, dans toute leur difformité. C'est ce que nous ferons dorénavant.

Nous avons vu déjà que ces erreurs sont principalement le DUALISME, le PANTHÉISME et l'ATHÉISME. C'est de la première de ces erreurs que je vais vous entretenir aujourd'hui. Vous en verrez, j'espère, l'incohérence, l'absurdité, la folie; et vous vous pénétrerez toujours davantage de cette grande vérité résultant de l'examen sérieux de toutes les doctrines anti-chrétiennes, c'est-à-dire: *Que tout ce qui blesse la foi, blesse aussi la raison; et que l'incrédulité ne peut pas s'en prendre à la religion, sans se révolter contre les principes de la vraie philosophie.* Implorons le secours de Dieu par l'intercession de Marie. *Ave Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

3. LE DUALISME n'est, comme nous l'avons vu déjà, que le système des deux principes éternels, DIEU et la MATIÈRE, dont la raison philosophique a prétendu avoir été formé le monde, pour se débarrasser du dogme, qu'elle ne veut pas admettre, de la création du monde du néant.

Ce système d'erreur est plus répandu qu'on ne

pense. La croyance au DUALISME se trouve même dans des esprits qui se disent chrétiens. J'en ai rencontré, j'en ai entendu beaucoup, parmi vous, de ces chrétiens d'étrange façon, croyant tout bonnement que Dieu n'a pas créé le monde du néant, mais d'une matière préexistante de toute éternité, d'une matière incréée comme lui-même ; et ne se doutant le moins du monde que par cette croyance ils sont en état de flagrante révolte contre les principes fondamentaux du christianisme, et qu'ils ne sont plus chrétiens.

Cette immense erreur que l'ancienne raison philosophique avait imaginée, et que la moderne n'a fait qu'exhumer, en nous donnant par là une preuve frappante de son impuissance à inventer même de nouvelles erreurs ; cette immense erreur, dis-je, s'était reproduite, au premier âge du christianisme, et a été combattue par les plus grands hommes, par des hommes supérieurs, de cette même religion. Car la Providence, qui veille sans cesse au maintien de la vérité catholique dans le monde, et qui n'a jamais permis que des esprits téméraires se levassent pour la combattre, sans leur opposer de forts athlètes pour la défendre, fit surgir, dans les premiers siècles chrétiens, des hommes tels qu'un Tertullien, à Carthage ; un Origène, un saint Denis et un saint Maxime, à Alexandrie ; un Lactance, à Rome ; un Théophilacte, un Eusèbe et un saint Chrysostome, à Constantinople ; un Basile, à Néo-

césarée; un Ambroise, à Milan; et un Augustin, à Hippone, pour arrêter les funestes progrès du dualisme dans ces différentes contrées, et y développer et y venger le dogme antique, le dogme traditionnel, le dogme chrétien de la création.

Vous allez donc, mes frères, assister aujourd'hui à un spectacle bien consolant pour votre foi; vous allez voir les athlètes de la vérité catholique aux prises avec les athlètes de l'erreur. Vous allez voir que la question du dogme de la création a été, il y a seize siècles, discutée d'une manière bien autrement sérieuse que de nos jours, et les erreurs de nos jours réfutées, écrasées d'avance par la force du raisonnement et du génie catholique d'il y a seize siècles. Vous allez voir que les hérétiques qui ont attaqué ce dogme n'étaient pas des hommes sans importance, mais des esprits solides, forts de toutes les lumières, de toutes les connaissances, de tous les arguments, de tous les sophismes de la philosophie grecque. Vous en déduirez donc cette conclusion, pour votre plus grande édification et pour votre plus grand bonheur : Que ce dogme catholique ayant été attaqué, combattu par tout ce que la raison humaine a eu de plus vaillant et de plus élevé, et étant sorti victorieux d'une lutte si redoutable, il n'a été accepté par nos pères dans la foi qu'avec une parfaite connaissance de cause, et après qu'ils se furent bien assurés que, supérieur à la raison, ce dogme divin

a triomphé de toutes les attaques de la raison, est le mieux fondé en raison, le plus conforme à la raison, est la base même de la raison aussi bien que de toute la religion. Et puisqu'il en est de même de tous les dogmes du catholicisme que vous êtes heureux de professer, vous aurez la sainte satisfaction de penser que l'hommage de votre foi aux vérités que vous propose l'Église est un hommage raisonnable qui élève, qui ennoblit, qui éclaire la raison; et qu'au lieu de l'abaisser, comme on le prétend, de la dégrader et de l'obscurcir, il la fait grandir, progresser, tout en la garantissant des écarts funestes qui la font périr.

4. Le premier et le plus ancien des hérétiques qui aient soutenu avec un certain éclat la doctrine du dualisme, a été Hermogène. Homme de beaucoup d'esprit, mais d'une foi très-faible et d'un caractère extrêmement mobile, ce coryphée de l'hérésie était un de ces chrétiens qui, comme je vous le disais dans ma dernière conférence, en venant au christianisme, avaient eu garde de renoncer tout à fait aux faux systèmes de la philosophie païenne, et qui durent à leur engouement aveugle pour cette philosophie, d'être devenus des hérétiques. Un beau jour donc, avec la même légèreté avec laquelle il les avait embrassées, ayant déserté les croyances chrétiennes et l'Église pour en revenir aux philosophes et aux doctrines du

Portique et de l'Académie, Hermogène se prit, d'après Tertullien, à philosopher sur l'origine du monde, comme l'avaient fait les Stoïciens anciens, et comme le font tous les jours les Dualistes modernes. « Il n'y a, disait-il, que trois systèmes « possibles pour expliquer l'existence de l'uni« vers, à savoir : ou que Dieu l'a formé de sa pro« pre substance, ou qu'il l'a créé du néant, ou « qu'il l'a façonné d'une matière préexistante. Or « les deux premiers de ces systèmes me paraissent « également absurdes ; je ne puis pas plus conce« voir Dieu tirant de sa propre substance toute « spirituelle des êtres matériels, que Dieu créant « du néant cette immense et admirable machine « du monde. Reste donc qu'il ait fait le monde de « quelque chose existant déjà, et cette chose est « la matière. Dieu donc et la matière ont toujours « existé ensemble; la matière est, tout comme « Dieu, innée, non faite, n'ayant pas eu de prin« cipe, ne devant pas avoir de fin; et c'est de « cette matière éternelle que Dieu a fait le monde « et tous les êtres du monde (1). »

(1) « A christianis conversus ad philosophos, de Ecclesia in « Academiam et Porticum, inde sumpsit a stoicis, materiam « cum Domino ponere, quæ et ipsa semper fuerit, neque nata, « neque facta, nec initium habens, omnino nec finem, ex qua « Dominus omnia postea fecerit. Præstruens aut Dominum « fecisse de *semetipso* cuncta, aut de *nihilo*, aut de *aliquo;* ut « cum ostenderit neque ex *semetipso* facere potuisse, neque ex « *nihilo*, quod superest exinde confirmet, ex *aliquo* eum fecisse

C'est ainsi qu'Hermogène avait formulé la doctrine du DUALISME.

Vous le voyez donc, mes frères, toute cette doctrine repose sur le principe de l'*éternité de la matière.* Ainsi Tertullien, s'étant attaché pour son compte à combattre les dualistes de Carthage dans la personne d'Hermogène, leur apôtre et leur maître, s'est appliqué de préférence à démontrer l'absurdité et l'impiété de ce principe de *la matière éternelle*, avec cette force de logique, avec cette puissance de parole qui lui étaient propres, et auxquelles rien ne résistait.

5. Mais, pour bien saisir toute la portée des arguments de ce grand apologiste, il faut bien remarquer que Dieu n'est Dieu qu'autant qu'il est éternel. Il est vrai que le plus grand nombre des théolo-

---

« atque ita *aliquid* illud MATERIAM fuisse (TERTULLIAN., *contra Hermogenem*). »

C'est, comme on voit, la même erreur que Rousseau, au dernier siècle, a reproduite et formulée, presque dans les mêmes termes. Car, pour Rousseau, « la matière a existé *ab æterno*, « et Dieu n'a fait qu'en disposer si merveilleusement les par- « ties et leur donner le mouvement (*Lettre à monseigneur de* « *Beaumont*). » Il est aussi à remarquer que Rousseau, en exhumant la doctrine d'Hermogène, en a imité le style et la conduite; c'est le même abus de langage, c'est la même force du sophisme, c'est la même ignorance des premiers éléments de la vraie philosophie, c'est la même modestie affectée, c'est aussi la même prétention d'expliquer l'inexplicable, et de comprendre l'incompréhensible. Il ne lui a manqué qu'un Tertullien pour le réfuter.

giens et des philosophes catholiques, en définissant Dieu l'ÊTRE PAR SOI, *ens a se*, font consister l'essence divine dans L'ASÉITÉ, c'est-à-dire dans l'ineffable prérogative toute et seule propre à Dieu d'être *par lui-même*, en lui-même, et ayant par lui-même et en lui-même le principe et la raison de son être. Mais Dieu n'est un tel être, un *être par soi,* qu'en tant qu'il n'a pas eu de commencement, en tant qu'il est éternel.

C'est pour cela que les anciens Pères ont envisagé l'éternité de Dieu comme la base de son être, l'essence de sa nature, la source de toutes ses perfections.

Tatien appelait Dieu : « Le seul principe, sans principe parmi tout ce qui est (μόνος ἄναρχος ὤν, *Orat.*, n. IV). » Tertullien, avec sa vigueur d'expression qui frappe et entraîne, dit : « Le CENS de la Divinité (c'est-à-dire le caractère, la note qui l'indique et en quelque sorte la légitime) n'est que l'éternité : « *Quis alius Dei census, nisi æternitas?* (*Cont. Hermog.*). »

Pour saint Denis d'Alexandrie, Dieu n'est que ce qui n'a pas de naissance, et la privation de la naissance est en quelque sorte l'essence de Dieu : *Illud ipsum quod ortu caret Deus est, et ipsa, ut ita dicam, ortus carentia, Dei essentia est.* (*Contr.* SABELLIUM, *apud Eusebium,* PRÆPAR. EVANG., l. VII.)

Novatien ne reconnaît Dieu comme être infini et parfait que parce qu'il n'a pas de principe et qu'il

n'aura pas de fin; *Infinitum est quidquid nec originem habet omnino nec finem.* (*De Trinit.*, l. IV.)

Saint Irénée, saint Méthodius chez Photius, s'expriment de la même manière. Et ce qui est singulier, les philosophes païens eux-mêmes ont paru regarder l'éternité comme l'essence, la nature de Dieu; car Cicéron, en suivant Platon et Aristote, disait : « S'il nous faut admettre un Dieu, nous ne pouvons l'admettre que comme sempiternel, l'idée de Dieu renfermant en elle-même l'idée de l'éternité de son principe et de sa durée; *Deum cogitare non possumus nisi sempiternum.* »

« C'est, disait Lactance, que Dieu n'est l'être infiniment parfait que parce qu'il est éternel; *Deus ideo perfectus, quia sempiternus.* (INSTITUT., l. VIII, c. 2); » et Tertullien avait dit, lui aussi : « C'est le propre de l'éternité de faire de Dieu l'être souverainement grand et parfait; *Hic status æternitatis censendus quæ* SUMMUM MAGNUM *Deum efficiat.* (*Contr.* MARCION., lib. I, c. 1.) »

6. Or, cela posé, le même Tertullien avait le droit de reprocher aux dualistes de l'école d'Hermogène (et l'on peut en faire autant aux dualistes modernes), « qu'en affirmant que la matière n'a pas été créée, mais a, tout comme Dieu, existé de toute éternité, ils faisaient de la matière un véritable Dieu. » Car « le caractère propre de Dieu, disait-il, est l'éternité. Le

caractère de ce qui est éternel est d'avoir toujours été et de devoir toujours être, de n'avoir ni commencement ni fin. Or, si l'éternité est *propre* à Dieu, elle ne peut appartenir qu'à Dieu, car ce qui est propre à un être lui appartient exclusivement; et si l'éternité était attribuée à un autre être hors Dieu, elle ne serait plus propre à Dieu, puisqu'il l'aurait commune avec cet autre être auquel on l'attribuerait; *Quis enim alius Dei census quam æternitas? Quis alius æternitatis status quam semper fuisse et futurum esse, ex prerogativa nullius initii et nullius finis? Hoc, si Dei est proprium, solius Dei est, cujus est proprium quia, et si aliis adscribatur, jam non erit Dei proprium, sed commune cum eo cui adscribitur.*

« De ce que l'éternité est propre *seulement* à Dieu, il s'ensuit de toute nécessité que l'être éternel est singulier, principal, *unique;* car ce n'est qu'étant *unique, principal* et *singulier,* que l'être éternel peut être propre à un *seul.* Mais je vous le demande : qu'est-ce qu'un être *singulier* et *unique,* si ce n'est ce à quoi rien ne peut être comparé? Qu'est-ce qu'un être *principal,* si ce n'est ce qui est au-dessus de tout, ce qui est avant tout, ce dont tout relève? Or, Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il a tout cela, et Dieu n'est UN qu'autant qu'il est le seul à avoir tout cela. S'il était possible que d'autres que Dieu eussent tout cela, il y aurait autant de Dieux que d'êtres ayant tout cela,

qui est le propre de Dieu; *Quod si Dei est, unicum sit necesse est, ut unius sit. Aut quid erit unicum et singulare, nisi cui nihil adæquabitur? Quid principale, nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia? Hoc Deus solus habendo est, et solus habendo unus est. Si et alius habuerit, tot jam erunt Dei quot habuerint quæ Dei sunt.*

« Par conséquent, en attribuant tout cela à la matière, puisqu'il lui attribue l'éternité qui contient tout cela, Hermogène votre maître fait de la matière l'égale de Dieu, en fait un Dieu, et admet deux Dieux. Mais n'est-il pas absurde, même pour vous, d'admettre deux Dieux, puisque vous convenez, vous aussi, que Dieu étant la CHOSE SOUVERAINE, la souveraine perfection, ne peut être qu'un seul; qu'il ne peut être un seul qu'étant unique; qu'il ne peut être unique qu'en tant que rien ne puisse lui être comparé? Or, en admettant que la matière est éternelle, vous détruisez tout cela, vous faites de la matière l'égale de Dieu, et par conséquent un Dieu; *Ita Hermogenes duos Deos infert; materiam parem Deo infert. Deum autem unum esse oportet, quia* QUOD SUMMUM SIT, DEUS EST. *Summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit. Unicum autem esse non poterit, cui aliquid adæquabitur. Adæquabitur autem Deo materia cum æterna censetur.* »

« C'est une calomnie, s'écriaient les Hermogé-

niens ; c'est une calomnie que de nous accuser de vouloir faire un Dieu de la matière, tandis que nous ne cessons de déclarer que pour nous Dieu seul est l'être simple, actif, tout-puissant, infini, parfait, et que la matière n'est que ce qu'on la voit, ce qu'on l'éprouve, une substance inerte, insensible, passive, indifférente à prendre toutes les formes qu'on veut lui donner. Or, est-ce là dire que la matière est Dieu? Est-ce là faire un Dieu de la matière? N'est-ce pas là établir dans les termes les plus formels, entre la matière et Dieu, une différence infinie et par rapport à leur être et par rapport à leur manière d'être? *Sed nobis Deus, Deus est, et materia, materia est.* »

« Vain sophisme, leur répondait Tertullien ; vain sophisme que votre prétendue distinction. Entre des êtres auxquels on reconnaît, on attribue l'identité de nature, l'identité d'état, la différence des noms ne fait pas la différence des choses. Lorsqu'on admet que deux êtres ont les mêmes qualités essentielles, la même existence, la même manière d'être, inutile de les appeler de noms différents ; ils ne seront toujours que des êtres semblables, ils ne seront toujours qu'un seul et même être : *Quasi diversitas nominum comparationi resistat, ubi idem status vindicatur.*

« Vous dites que vous n'attribuez pas à Dieu et à la matière la même forme, la même nature. Mais cela ne fait rien, puisque vous leur attribuez la

même manière d'être : *Sit et natura diversa, sit et forma non eadem ; dummodo ipsius status una sit ratio.* Car, en admettant que Dieu est inné, que Dieu a toujours été, n'admettez-vous pas tout de même que la matière est, elle aussi, innée, et a été toujours? Pour vous, l'un et l'autre sont des *êtres par soi*, des êtres n'ayant pas eu de principe, et qui n'auront pas de fin. Pour vous, celui qui a fait le monde, tout aussi bien que la matière dont le monde a été fait, sont également tous les deux les auteurs du monde. Car vous ne pouvez pas, sans vous mettre en contradiction avec vous-même, refuser à la matière d'avoir été, elle aussi, l'auteur du monde, puisque vous affirmez que le monde a été fait d'elle. Or, n'est-ce pas là reconnaître à Dieu et à la matière le même état, la même nature; et alors qu'est-ce que c'est que la différence des noms? *Innatus Deus; an non innata materia? Semper Deus ; an non et semper materia? Ambo sine initio, ambo sine fine, ambo etiam auctores universitatis, tam qui fecit quam ex qua fecit. Neque enim potest non et materia auctrix omnium deputari, de qua universitas consistit.* »

7. « Vous affirmez, ajoutait encore Tertullien, que, l'éternité exceptée, vous ne reconnaissez d'autres propriétés à la matière que celles qu'elle a maintenant. Mais voilà encore du sophisme; car vous supposez par là que si la matière avait

existé de toute éternité, elle serait ce qu'elle est maintenant. Or, rien n'est plus évidemment faux.

« Vous voyez maintenant la matière inerte, insensible, stupide, muable, bornée, finie, essentiellement passive, absolument indifférente à toutes les formes, nécessairement imparfaite dans son tout et dans toutes ses parties, reléguée dans les plus basses régions, on dirait au rez-de-chaussée de la création; et pourquoi? Précisément parce que la matière n'est pas éternelle, et parce que, créée du néant, être contingent et temporaire, elle n'a que ce qu'elle a reçu; elle n'a ni plus ni moins que la mesure, le poids, la grandeur, la nature, les conditions, les propriétés, la destinée qu'il a plu au Créateur de lui donner.

« Mais il n'en serait pas de même si la matière avait existé de toute éternité. Dans cette hypothèse, elle serait un être éternel. Or, un être éternel est un être infini dans la durée; ce qui est infini dans la durée est infini dans l'être et dans sa manière d'être. Ce qui est infini dans l'être et dans sa manière d'être est un être *par soi*. On doit lui attribuer tout cela. Or, un être *par soi* est un être existant par lui-même, un être nécessaire, indépendant, immuable; un être trouvant en lui-même tout ce qu'il doit être, ayant la plénitude de l'être, n'ayant besoin de rien, n'ayant rien à demander, rien à recevoir; un être ayant au suprême degré toutes les perfections de l'être; un être complet,

absolu, infini, parfait, non-seulement par rapport à sa durée, mais aussi par rapport à sa manière d'être. Voilà ce que serait la matière, si elle pouvait être éternelle. Mais un pareil être est Dieu. En attribuant donc l'éternité à la matière, bon gré mal gré, vous en faites un Dieu : car l'éternité est toute d'un bloc, elle ne peut pas se morceler. L'éternité ne peut pas se passer de toutes les conditions de l'infini. L'éternité d'origine, c'est-à-dire l'infinité de l'être, par rapport au principe de l'être, renferme aussi de toute nécessité en soi l'infinité par rapport à toutes les autres conditions de l'être. Il faut être conséquent. En attribuant l'éternité à la matière comme sa condition propre et absolue, il faut lui attribuer aussi tout ce que l'éternité demande, tout ce que l'éternité renferme en elle-même. Élevée donc à ce suprême degré de grandeur et de perfection d'être avec Dieu en communion parfaite de l'éternité, la matière doit, de toute nécessité, participer à toutes les lois, à toutes les conditions, à toutes les prérogatives, à toute la puissance, à toute la plénitude de l'éternité. Vous dites qu'il est loin de votre pensée de faire un Dieu de la matière; elle n'a donc, ne peut, ne doit avoir aucun des attributs de Dieu. Mais aussitôt que vous lui accordez l'éternité, ce grand, cet essentiel attribut de Dieu, par lequel Dieu est Dieu, il faut que vous accordiez à la matière tous les autres attributs de Dieu; et, dès lors, vous en faites véritablement un

Dieu. Or, ne faut-il pas renoncer à toute raison, à tout sens, pour oser attribuer à la matière un être parfait, immuable, complet, existant par lui-même, infini de son propre fonds, et indépendant de tout autre être, en un mot, pour avoir le courage de faire de la matière un Dieu? *In æternitatis consortio collocata materia necesse est, ut conditiones omnes et leges participet æternitatis.* »

« Mais vous nous faites dire, insistaient les dualistes, vous nous faites dire ce que nous ne disons pas. De ce que nous disons que la matière a existé de toute éternité, est-ce que nous attribuons à la matière tout ce qui est propre à Dieu? Est-ce que si la matière a en commun avec Dieu le fait accidentel d'avoir toujours existé, dans l'état de passivité, d'insensibilité, d'indifférence où elle est à présent, il s'ensuit qu'elle a tous les attributs de Dieu? Non, non, ce n'est pas égaler la matière à Dieu que de lui attribuer quelque chose de commun avec Dieu. Et, par cela même que nous avouons, que nous proclamons tout haut: Que la matière n'a pas, ne peut pas avoir tout ce qui est le propre de Dieu, n'est-il pas évident que nous repoussons toute comparaison, toute ressemblance entre Dieu et la matière, et que vous êtes injustes en nous accusant d'en faire un Dieu? *Non statim materia comparatur Deo, si quid Dei habeat. Non totum habendo non concurrit in plenitudinem comparationis.* »

Là-dessus Tertullien reprenait: « Je sais bien que par les mots vous n'admettez pas que la matière ait tous les attributs de Dieu. Mais, je vous l'ai dit et je vous le répète encore, les mots ne changent pas la nature des choses. La nature des choses est dans leur essence; c'est par son essence que tout être est ce qu'il est. Or, l'essence divine est l'éternité, et tout être éternel est essentiellement Dieu. En attribuant donc l'éternité à la matière, vous ne pouvez pas vous empêcher, malgré vos dénégations, d'en faire un Dieu. Je comprends bien que vous ne voulez pas admettre cette conséquence; mais elle n'en découle pas moins de vos principes. Vos dénégations ne prouvent donc que ceci : Que vous admettez un principe, et que vous reculez devant ses conséquences; que vous êtes en contradiction flagrante avec vous-mêmes, et que votre doctrine de l'éternité de la matière est non-seulement impie, mais encore absurde.

« D'après la notion vraie, l'idée légitime qu'on a toujours et partout eue de Dieu, Dieu n'est UN qu'en tant qu'aucune autre substance n'a rien qui puisse la faire croire un autre Dieu. Ce qui est propre à Dieu doit être tout à fait à Dieu; et ce qui est propre à Dieu est tout à fait à Dieu alors seulement qu'il ne se trouve nulle part ailleurs, hors de Dieu. CAR IL N'EST PERMIS A PERSONNE D'AVOIR LA MOINDRE CHOSE DE CE QUI EST PROPRE A DIEU, ESSENTIEL A DIEU; et attribuer à qui que ce soit une seule des

prérogatives de Dieu, c'est en faire un Dieu; *Veritas autem sic unum Deum exigit defendendo ut solius sit quidquid ipsius est; ita enim ipsius erit si fuerit solus, et ex hoc alius Deus non possit admitti.* NEMINI LICET HABERE DE DEO ALIQUID. »

8. « Erreur, blasphème! s'écrient les dualistes, à ces derniers mots du docteur africain. Oui, ce que vous venez de dire là est un blasphème, est une errreur. Comment! *On ne peut rien avoir de Dieu, de semblable à Dieu, sans être Dieu!* Vous niez donc toutes les facultés de l'âme, Tertullien; vous niez l'existence même de l'homme et la réalité de tous les êtres : car rien n'est Dieu, hors de Dieu. Et cependant, n'est-il pas vrai que l'âme humaine a communes avec Dieu la simplicité de sa nature, la sagesse de son intelligence, la liberté de ses actions, et l'immortalité de sa destinée? N'est-il pas vrai que tous les êtres, en tant qu'ils existent, sont, eux aussi, avec Dieu en communauté d'être? S'il était donc vrai ce que vous affirmez : *qu'il n'est permis à personne d'avoir la moindre chose en commun avec Dieu sans être Dieu*, l'âme humaine, qui n'est pas Dieu, ne saurait avoir aucune de ses facultés; elle ne serait pas même; et tous les êtres, qui ne sont pas plus qu'elle des Dieux, ne sauraient pas être. Or, peut-on rien dire de plus impie et de plus absurde? Convenez donc, Tertullien, que la matière peut bien partager avec Dieu l'éternité de son principe, sans

qu'il suive de là qu'*elle est Dieu;* tout comme l'âme humaine partage avec Dieu ses facultés et l'immortalité de sa durée, et tout comme les êtres partagent tous avec Dieu leur être, sans être des Dieux : *Ergo, inquis, nec nos habemus Dei aliquid?* »

Cette réplique de l'hérésie dualiste était sérieuse, et elle aurait pu embarrasser le grand apologiste de la vérité catholique, s'il n'avait trouvé, moins dans son génie philosophique que dans la vérité même qu'il défendait, les moyens de la faire triompher. Ainsi, « Assez, assez de sophismes, répète Tertullien sans se déconcerter. Oui, oui, nous croyons que l'âme humaine a en commun avec Dieu la simplicité, la sagesse, la liberté et l'immortalité, et que, dans la jouissance de son être et de ses facultés, elle participe à quelque chose qui est propre à Dieu, sans qu'il résulte de cela qu'elle est Dieu. Oui, tous les êtres ont en commun avec Dieu leur existence, sans qu'il s'ensuive qu'ils soient des Dieux non plus. Mais c'est parce que, d'après les principes de la foi, nous n'attribuons à l'âme ses facultés, à tous les êtres leur existence que comme un don de Dieu, comme une grâce qu'on doit à sa largesse, à sa puissance, à sa bonté. Nous admettons toutes ces choses-là comme des biens nous venant de Dieu, et non pas comme des biens étant propres à nous et à tous les autres êtres, ou ayant en nous et dans les êtres leur source, leur

principe et leur raison. Ainsi, si la matière avait pu, elle aussi, obtenir comme un don, comme une grâce de Dieu, l'éternité propre à Dieu, elle pourrait bien, dans cette hypothèse, avoir en commun avec Dieu l'éternité de Dieu, sans être Dieu. Mais, dans votre système, l'éternité, que vous attribuez à la matière, lui appartiendrait indépendamment de Dieu, également comme à Dieu, aux mêmes titres, aux mêmes conditions qu'à Dieu, et amenant avec elle toutes les prérogatives qu'elle amène en Dieu. L'éternité que vous attribuez ainsi à la matière, c'est l'éternité faisant de la matière un être aussi nécessaire, aussi indépendant, aussi absolu, aussi infini, aussi parfait que Dieu ; l'éternité, ainsi attribuée à la matière, en fait vraiment et incontestablement un Dieu : *Imo habemus Dei aliquid et habebimus; sed ab ipso, non a nobis. Si materia a Deo accepit quod est Dei, ordinem dico æternitatis, posset et credi et habere illa cum Deo aliquid, et Deum illam non esse. Materia autem proprium facit quod cum Deo habet.* »

Oh! que cette réponse est belle, magnifique, solide! Oh! que les doctrines de la foi sont raisonnables, et faciles à défendre contre les sophismes de la raison! En attendant, ce qui résulte évidemment de ces objections et des réponses qui les ont mises au néant, c'est que les ennemis du christianisme de l'époque dont nous parlons étaient bien autrement philosophes, bien autrement forts,

bien autrement habiles que ceux auxquels nous avons affaire aujourd'hui, n'ayant que la mauvaise volonté de suivre l'erreur, l'impudeur de la professer au milieu des nations chrétiennes, sans la force du raisonnement, sans les connaissances les plus élémentaires pour la défendre. Ce qui résulte de ces objections et de leurs réponses, c'est que les ennemis de la vérité catholique de ces temps-là valaient bien, du côté de l'esprit, de la science et de la dialectique, ses grands apologistes ; que ces derniers se sont trouvés en présence d'adversaires dignes d'eux sous bien des rapports, et qu'autant ils ont eu à soutenir de plus rudes combats, autant leur victoire a été plus éclatante et plus glorieuse. Poursuivons donc cette importante et magnifique discussion.

9. Il n'y avait rien à répliquer aux dernières réponses de Tertullien. Cependant, la raison philosophique des dualistes de Carthage confondue, mais non humiliée, réfutée, mais non convertie, ne se tenait pas pour battue; et n'ayant plus de raisons à opposer à la raison catholique des défenseurs du dogme de la création, elle lui opposait des plaintes et des cris. Car les hermogéniens ne cessaient de crier et de se plaindre partout qu'on était injuste envers eux, qu'on les calomniait en leur attribuant le sacrilége de diviniser la matière. Tout en admettant, disaient-ils encore, que la

matière n'a pas eu de commencement et a existé toujours, nous ne la reconnaissons pas moins : 1° un être inférieur à Dieu; 2° nous ne laissons pas moins à Dieu la dignité de créateur, de Seigneur et de maître de tout; 3° nous n'établissons pas moins une différence infinie entre Dieu et la matière, de sorte qu'il est impossible de s'y tromper, et de nous attribuer que nous admettons deux Dieux.

« Mais que criez-vous donc là, leur disait en les interrompant le premier génie chrétien de l'Afrique, et de quoi vous plaignez-vous? Vos plaintes sont aussi peu légitimes que vos affirmations sont peu raisonnables. Encore une fois, est-ce vous calomnier que de vous attribuer les conséquences qui dérivent nécessairement de vos mêmes principes? Eh bien! nous ne faisons que cela, nous ne nous en tenons qu'à cela. Vous dites d'abord que, tout en admettant la matière éternelle, vous ne l'en admettez pas moins comme un être secondaire, assujetti à Dieu, dépendant de Dieu, comme un être d'une nature moins grande que Dieu; non comparable à Dieu, n'ayant d'autres rapports avec Dieu que ceux de l'inférieur envers son supérieur; et que dès lors il est faux que vous en fassiez un être tout à fait semblable à Dieu, un être autant Dieu que Dieu lui-même; *Ostendimus materiam Deo inferiorem.* Mais vous avez beau imaginer de ces subtilités de mots, de ces distinctions éphémères qui ne sau-

raient changer la nature et l'essence des choses, la raison vraie et légitime de l'éternité est toujours là pour vous donner tort. Je ne fais que m'en tenir toujours à ce principe que tout le monde comprend, que tout le monde reconnaît, et qui est reçu par tout le monde : Que ce qui est inné et éternel n'est susceptible d'aucune diminution, d'aucun degré d'infériorité; *Si minorem et inferiorem Deo, et idcirco diversam ab eo et idcirco incomparabilem illi contendit, ut majori, ut superiori; præscribo : non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit æternum et innatum.*

En effet, pourquoi Dieu lui-même n'est-il inférieur à personne, n'est-il le sujet de personne, mais au contraire est-il plus grand que tout, supérieur à tout? C'est parce qu'il est éternel. C'est l'éternité qui le fait être aussi grand, aussi parfait que nous le croyons; c'est l'éternité qui le fait ce qu'il est, ne devant rien à personne; c'est par l'éternité qu'il est indépendant de tout, libre de tout, audessus de tout, supérieur à tout. Car, comme toutes les choses qui ne sont pas Dieu, qui sont hors de Dieu, ne sont assujetties aux conditions d'infériorité et de diminution que parce qu'elles sont nées et meurent, que parce qu'elles ont eu un principe et auront une fin, en un mot, parce qu'elles ne sont pas éternelles; au contraire, c'est parce que Dieu n'est pas né, n'a pas été fait, et

qu'il est éternel, qu'il n'admet, ne peut admettre en lui aucun degré de diminution, aucune nuance d'infériorité. Comment donc la matière serait-elle inférieure à Dieu, si elle existait de toute éternité comme Dieu? Comment la matière, indépendante de Dieu par rapport à son origine, pourrait-elle dépendre de lui par rapport à sa façon d'être? *Non capit ullam diminutionem aut humiliationem quod sit æternum et innatum quia hoc et facit Deum tantum quantus est. Sicut cætera quæ nascuntur aut finiunt, et idcirco æterna non sunt, admittunt diminutionem et subjectionem, quia nata et facta sunt, ita et Deus ideo ea non capit, quia nec natus omnino nec factus est.* »

10. « Vous dites en second lieu, poursuivait encore Tertullien, qu'en admettant comme vous le faites, d'après Hermogène, que c'est Dieu qui a tout formé de la matière éternelle; que c'est sa sagesse, sa puissance, sa bonté, qui ont achevé cette œuvre admirable de l'univers; vous ne blessez en rien la nature et l'essence de Dieu; vous mettez une différence immense entre la matière et Dieu; vous sauvegardez la substance et l'autorité de Dieu; vous laissez à Dieu la gloire d'être le seul de sa nature, d'être le premier et seul auteur et seigneur de tout, d'être celui qu'on ne peut comparer à aucun autre être : *Sic se habente materia, salva est Deo et auctoritas et substantia; salvum Deo est ut*

et solus sit et primus, et omnium auctor et omnium Dominus, nemini comparandus.

« Mais cette prétention de votre part, que, dans votre système de la matière toujours existante, la suprématie absolue de Dieu est à l'abri de toute concurrence, n'est pas sérieuse, et nous sommes tentés d'en rire plutôt que de la combattre : *Cum proponat Hermogenes salvo Dei statu fuisse materiam, vide ne irrideatur a nobis.*

« Par cette manière de raisonner, pendant que vous avez l'air de placer Dieu dans un état tout à fait exceptionnel, vous placez la matière dans un état tout à fait semblable à celui de Dieu, et établissez cet état comme une condition commune à tous les deux. Vous accordez à la matière les mêmes priviléges que vous dites ne réserver qu'à Dieu. Car, en soutenant que Dieu a tout fait d'une matière aussi éternelle que lui, vous affirmez que Dieu est bien le premier, mais que la matière a été aussi la première avec Dieu; que Dieu est bien seul, mais que la matière a été aussi seule en compagnie de Dieu; que Dieu est bien incomparable à la matière, mais que la matière est incomparable à Dieu; que Dieu est bien l'auteur et le maître de tout, mais que la matière est aussi l'auteur et la maîtresse de tout avec Dieu. Or, je vous le demande encore une fois, n'est-ce pas attribuer à la matière tout ce qui est propre à Dieu, tout ce que Dieu a le droit de revendiquer pour

lui seul? N'est-ce pas comparer plutôt Dieu à la matière que la matière à Dieu? N'est-ce pas ne laisser rien d'essentiellement divin à Dieu, rien qui puisse établir une différence réelle entre la matière et Dieu? *Proinde salvo statu materiæ fuisse Deum, communi tamen statu amborum. Salvum ergo erit et materiæ ut et ipsa fuerit, sed cum Deo, quia et Deus solus, sed cum illa; et ipsa prima cum Deo, quia et Deus primus cum illa; sed et illa incomparabilis cum Deo, quia et Deus incomparabilis cum illa, et auctrix cum Deo et domina cum Deo... Ita nihil illi reliquit Hermogenes quod non et materiæ contulisset.*

« Mais si l'on attribue à la matière aussi le même état de Dieu, la même éternité de Dieu, cette grande condition excluant toute espèce d'amoindrissement, toute espèce d'infériorité, toute espèce de sujétion, l'on fait de Dieu et de la matière deux êtres, tous les deux innés, tous les deux non faits, parfaitement semblables, ayant tout à fait le même état, participant aux mêmes conditions d'être. L'on fait de Dieu et de la matière deux êtres dont aucun n'est ni plus grand ni plus petit que l'autre, ni supérieur ni inférieur à l'autre, ni plus élevé ni plus bas que l'autre. L'on fait de Dieu et de la matière deux êtres ayant le même principe, la même raison d'être, tous les deux également grands, également sublimes, et jouissant également de tous les avantages, de toute la félicité solide et parfaite qui

est propre à l'éternité; *Et materiæ autem status talis est. Igitur et duobus æternis, ut innatis ut infectis, Deo atque materiæ, ob eamdem rationem communis status, ex quo habentibus id quod neque diminui, nec subjici admittit, id est æternitatem, neutrum dicimus altero esse minorem sive majorem, neutrum altero humiliorem sive superiorem; sed stare ambo, ex pari magna, ex pari sublimia, ex pari solidæ et perfectæ felicitatis quæ censetur æternitatis.*

11. «Mais ce n'est pas tout: la divinité, insistait toujours Tertullien, est une et indivisible; et, tout comme l'unité, elle est toujours et partout la même, elle n'a pas de parties, n'a pas de degrés, et ne peut pas être mineure d'elle-même; *Divinitas gradus non habet, et minor ea nusquam poterit esse.* Les attributs de Dieu ne sont pas plus séparables les uns des autres que la nature divine n'est divisible. Il n'y a pas une divinité grande et une divinité petite; il n'y a pas une divinité complète et une divinité incomplète; il n'y a pas une divinité ayant tous les attributs de Dieu, et une divinité qui n'en a qu'un seul. La divinité ne peut pas se trouver en même temps en tout ou en partie dans deux êtres différents. La divinité est tout entière là où on la suppose, ou bien elle n'y est d'aucune manière. Là où se trouve un seul des attributs essentiels de Dieu, s'y trouvent aussi

tous les autres. Il est donc absurde d'admettre la divinité en Dieu, et un seul des attributs de Dieu dans la matière; c'est diviser l'indivisible, c'est *pluraliser* l'unité.

« Mais si la matière n'a pas été faite, elle est innée et éternelle, et par cela même elle a du divin; voilà la divinité partagée, et se retrouvant en même temps en Dieu et dans la matière : *Si in materia erit, upote innata et infecta et æterna, aderit utrobique.*

« D'ailleurs, Dieu ne peut admettre en lui ni dépendance, ni infériorité, ni diminution, parce qu'il est infini, parce qu'il est parfait. Et pourquoi est-il parfait et infini? Parce qu'il est incréé, parce qu'il est éternel. Si donc on reconnaît l'éternité dans la matière, il faut lui reconnaître la perfection, l'indépendance, l'infini, l'absence de toute dépendance, de toute infériorité, de toute diminution. Il faut donc admettre Dieu et la matière comme deux êtres également infinis et parfaits. Étant tous les deux incréés et éternels, on ne pourrait dire ni de l'un ni de l'autre de ces deux êtres : L'un est supérieur, l'autre est inférieur; l'un est plus grand, l'autre est plus petit; l'un est plus haut, l'autre est plus bas; l'un est plus puissant, l'autre est plus faible; mais il faudrait dire : Dieu et la matière sont deux Dieux également supérieurs, également grands, également sublimes, également indépendants, également infinis, éga-

lement parfaits, jouissant également tous les deux de la plénitude de l'être, de la félicité solide de l'éternité. Or permet-elle, la matière, qu'on puisse dire, qu'on puisse penser d'elle tout cela?

«Enfin, si la matière est éternelle, indéterminée, innée, non faite, n'ayant ni commencement ni fin, il faut admettre de toute nécessité qu'elle a une nature immuable; mais, de l'autre côté, tout être qui change subit une défaillance dans sa manière d'être. Or la matière est visiblement, essentiellement changeante et divisible; elle subit donc des défaillances continuelles et successives dans son être et dans sa manière d'être, et, par cela même, elle perd à chaque instant la nature immuable qu'elle a en tant qu'elle est éternelle; car, par ses défaillances, par ses changements, elle cesse d'être ce qu'elle était, pour commencer à être ce qu'elle n'était pas; *Materia si est æterna, indeterminata et infecta, indemutabilis naturæ credenda est; amissuram quod fuerit dum fit, ex demutatione, quod non erat.*

«Voilà donc la matière éternelle et non éternelle en même temps : éternelle, parce que, pour vous, elle aurait toujours été et devrait toujours être; et non éternelle, parce qu'elle n'est pas absolument permanente, mais est le sujet de divisions et de changements continuels. Voilà la matière ayant la permanence, la plénitude de l'être par son éternité, et la défaillance, l'altération de l'être par sa mutabilité.

« Ainsi donc, en admettant la matière éternelle, on est de toute nécessité entraîné à en faire un Dieu, et ce Dieu ne peut être à son tour qu'un Dieu contradictoire, un Dieu impossible, un Dieu absurde. Voilà où vous en arrivez avec votre matière éternelle (1). »

---

(1) En d'autres endroits, voici comment Tertullien insiste toujours contre les partisans de l'éternité de la matière : « C'est, dit-il, parce que Dieu est éternel, qu'il faut de toute nécessité le croire immuable et incapable d'aucune modification. Tout changement, toute modification de nature et de forme, n'est que la corruption d'un état précédent : car tout ce qui change ou prend une nouvelle forme cesse d'être ce qu'il était, pour commencer à être ce qu'il n'était pas. Or Dieu ne cesse jamais d'être ce qu'il est, et ne peut jamais être autre chose que ce qu'il a été : *Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum. Transfiguratio, corruptio est pristini. Omne enim quod transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat. Deus desinit esse, autem haud neque aliud potest esse.* »

« Tout ce qui grandit ou croît, dit encore Tertullien, prouve, par cela même, qu'il a une origine et un commencement. Tout ce qui décroît ou diminue prouve par cela même, qu'il subira une mort, qu'il aura une fin. Il n'y a que ce qui n'est pas né qui ne puisse jamais changer. Tout ce qui a été fait ou engendré est susceptible de mutation. Car les choses qui naissent et qui n'étaient pas, en commençant à être par leur naissance, changent, parce qu'elles deviennent en naissant ce qu'elles n'étaient pas. Mais tout ce qui n'a pas eu de naissance, ni d'artisan qui l'ait formé, repousse absolument toute espèce de changement, parce que, par cela même qu'il n'a pas eu d'origine, il n'a pas en lui ce qui est la cause de tout changement. On ne peut comprendre le changement d'un état en un autre, que comme une portion et un commencement de la mort : *Incrementa originem monstrant, et detrimenta mortem et*

12. Mais pendant que la vérité catholique touchant le dogme de la création triomphait des sophismes des dualistes de Carthage par la force et l'éloquence des écrits de Tertullien, le zèle et la science de saint Denis l'Alexandrin la vengeaient avec le même succès, et presque par les mêmes arguments, des attaques des dualistes d'Alexandrie.

Les dualistes de cette école fameuse, au témoignage de saint Denis, professaient, eux aussi, la doctrine impie que Dieu n'avait pas créé la matière, mais que, l'ayant trouvée naturellement patiente, docile, susceptible de recevoir toutes les impressions et toutes les formes que Dieu a voulu lui imprimer, le Créateur n'a exercé sur elle d'autre pouvoir que celui de l'avoir façonnée, disposée, embellie, de manière à en avoir formé l'univers (1).

---

interitum. Quod non natum est, nec mutari potest. Ea enim sola in conversionem veniunt quæcumque fiunt vel quæcumque gignuntur : dum quæ aliquando non fuerant, discunt esse nascendo, et ideo nascendo converti. At illa quæ nec nativitatem habent nec artificem, excluserunt a se demutationem, dum, in qua conversionis causa est, non habent originem. Immutatio conversionis, portio cujusdam comprehenditur mortis. (*Contr. Prax.*, c. 27.) »

(1) « Impietatis illud est quod plerique materiam, cujus « ortum nullum esse velint, divinæ potestati digerendam or« nandamque subjiciant, dum eam natura sua patientem at« que tractabilem impressas divinitus mutationes facile subire « tradunt (S. DIONYSIUS ALEX. CONTR. SABELL. *Apud* EUSE« BIUM, PRÆP., *lib.* VII, *c.* LI; c'est le chap. XIX). »

« Mais comment, leur disait lui aussi, ce grand docteur, comment ne voyez-vous pas que, par ce système, vous faites de la matière un Dieu, mais un Dieu en contradiction avec lui-même?

« D'abord, en admettant que la matière, tout comme Dieu, n'a pas été créée, n'a pas eu de naissance, vous en faites un Dieu. Car tout ce qui n'a pas de naissance est Dieu; et Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il existe sans être né, sans avoir eu de principe; en tant qu'il est éternel. Je vous défie donc d'établir une différence réelle entre la matière et Dieu, dès que vous les faites tous les deux éternels. Mais en même temps vous reconnaissez que la matière n'est pas Dieu, parce que Dieu et la matière ne sont pas la même chose. Expliquez-nous donc comment il se fait que Dieu et la matière soient en même temps ressemblants et non ressemblants entre eux : ressemblants, parce qu'ils sont tous les deux éternels; non ressemblants, parce qu'ils n'ont pas la même nature et les mêmes propriétés? *Doceant isti : Qui fieri potuerit ut in Deum et materiam similitudo pariter et dissimilitudo non caderet.... Si enim illud ipsum quod ortu caret, Deus est; ipsaque ortus carentia divina essentia est; num jam idem, cum Deus et materia unum idemque non sint?*

« A moins donc que vous n'admettiez un troisième principe différent de Dieu et de la matière, mais plus ancien et plus puissant que tous les deux, et

les ayant façonnés tous les deux et faits ce qu'ils sont, vous ne pourrez jamais expliquer comment Dieu et la matière, quoiqu'ils soient tous les deux éternels, se trouvent être d'une nature si différente. Mais vous conviendrez qu'admettre un pareil principe plus ancien et plus puissant que Dieu et la matière, est absurde, au moins par rapport à Dieu. Dites-nous donc comment il se fait que de deux êtres, tous les deux également éternels, l'un, Dieu, soit impassible, immobile, immuable, et pouvant tout changer et tout mouvoir; et l'autre, la matière, ait des conditions tout opposées : car elle est passible, muable, changeante, assujettie à prendre toute espèce de formes. Dites-nous donc comment il s'est fait que deux êtres ayant pour principe d'être la même éternité, soient si différents l'un de l'autre dans leur manière d'être; *Alium quemdam utroque potentiorem cogitare oporteret : quod tamen de Deo vel suspicari nefas. Nam et ipsum ortu carere, quod in utroque simile dicitur, et alterum illud quod præter utrunque cogitatur quomodo tandem in iis locum habuit? Alioquin causam illi afferant quamobrem, cum ortu ambo careant, Deus quidem nec pati quidquam, nec mutari, nec moveri possit, idemque simul efficiendi vim habeat; materia vero contraria subeat omnia, quippe quæ pati mutarique possit, inconstans, et multiplici configurationi obnoxia?*

« Vous croyez, disait encore saint Denis aux

partisans de la matière éternelle, vous croyez par votre système expliquer d'une manière plausible la formation du monde par Dieu ; car, pour vous, Dieu aurait fait l'univers de cette matière préexistante, tout simplement comme l'homme fait des statues avec de l'or, élève des édifices avec des pierres, accomplit une infinité d'œuvres en donnant, avec le secours des arts, différentes formes aux différentes espèces de matière qu'il a en son pouvoir. Mais n'est-il pas souverainement absurde et inepte de penser que Dieu, tout comme l'homme, ne puisse rien faire sans avoir une matière quelconque pour base de ses œuvres ? N'est-ce pas ravaler Dieu à la condition de l'homme ? *Ineptum fuerit cogitare Deum, uti homines vulgo solent aut ex auro conflare aut lapides cædere, vel collocare aut præ cæterarum artium varietate, quibus diversa materiæ genera figurari, conformarique possint, opus quodcumque moliri.*

« Avouez donc avec nous, concluait saint Denis, que la vraie doctrine, la doctrine juste et sincère, plausible, la doctrine d'un saint et heureux augure, par rapport à l'origine du monde, est la doctrine admettant que Dieu seul a tout créé, même la matière ; que c'est lui qui a donné à cette matière de sa création toutes les qualités conformes à l'usage que sa sagesse voulait en faire ; et qu'ensuite il lui a donné les formes qu'il

a voulues, et en a fait les êtres qu'il a créés. Car c'est uniquement par cette doctrine que l'on confirme la grande vérité que Dieu, le seul être qui n'a pas eu de principe, est le fondement unique et, en quelque manière, la vie unique de l'univers; c'est par cette doctrine qu'on reconnaît en Dieu, avec l'éternité de son être, la manière d'exister et d'opérer qui est propre à lui; c'est par cette doctrine que Dieu est vraiment Dieu et ce qu'il doit être; *Sin materiam prout ipse voluit, ejusque sapientia postulabat, finxisse dicatur; eamque variis ac multiplicibus artis molitionisque suæ formis consignasse; bene ominata certe quidem, veraque hæc oratio fuerit: atque ejusmodi quæ præterea Deum, qui totius universi vita quædam et fundamentum est, ortus omnis expertem esse confirmet. Nam cum ista ortus negatione propriam insuper existendi rationem conjungit.* »

13. Mais pendant que le dualisme était si vaillamment combattu à Carthage et à Alexandrie, le prince des philosophes chrétiens latins, Lactance, le foudroyait à son tour à Rome, au second livre de ses admirables *Institutions*, qui, au-dessus de tout ce qui avait été écrit avant lui à Rome sur la philosophie, pour la force du raisonnement et pour la vérité qui y est défendue, ne sont pas au-dessous des écrits de Cicéron lui-même pour l'éloquence et

les grâces de la latinité. Or c'était principalement aux écrits philosophiques de Tullius que les dualistes romains, du temps de Lactance, allaient puiser leurs pensées, leurs arguments et leurs doctrines. C'est pour cela que, à l'endroit précité, l'apologiste chrétien s'en prend particulièrement à Cicéron. C'est en confondant le maître qu'il pouvait avoir et qu'il a en effet eu raison des disciples. Cette discussion est aussi magnifique qu'importante : elle vaut donc bien la peine d'être reproduite dans son intégrité.

« Que personne, dit donc Lactance, ne se casse la tête pour deviner de quels matériaux Dieu a fait le grand et magnifique ouvrage de l'univers : car il ne l'a fait que du néant. Il ne faut donc pas en croire les poëtes affirmant qu'au commencement il n'y avait que le chaos ou la confusion de tous les éléments et de toutes les choses, et que dans la suite Dieu a démêlé cet amas, a tiré de ce monceau de matériaux toutes les choses qui s'y trouvaient confusément entassées, les a coordonnées, assignant à chacune sa place et ses fonctions; et que c'est de cette manière qu'il a arrangé et embelli le monde. Mais rien n'est plus facile que la réfutation d'une pareille erreur, car elle repose sur l'ignorance la plus complète de la puissance de Dieu, sur l'opinion que Dieu ne peut, pas plus que l'homme, rien faire que d'une matière préexistante; et il est bien regrettable de voir que cette

grande erreur des poëtes a été partagée par les philosophes eux-mêmes (1). »

Cicéron était, en effet, l'un de ces philosophes qui, ayant connu par la tradition le dogme primitif de la création du monde du néant, ont cherché à le combattre. C'est Lactance qui nous apprend, tout en le relevant et en le combattant à son tour, ce crime inexcusable du philosophe romain. « Nous trouvons en effet, dit-il, dans Cicéron le passage qui suit : « D'abord *il n'est pas probable* que ce « soit Dieu qui, par sa puissance et sa sagesse, ait « créé la matière première de laquelle le tout a été « produit. La matière première a toujours existé, « ayant la même nature, les mêmes forces qu'elle a « maintenant. Comme donc tout architecte qui veut « bâtir un édifice ne se crée pas à lui-même les ma- « tériaux, mais se sert des matériaux qu'il a sous « sa main, de même *il a été nécessaire* que Dieu « eût tout prêts les matériaux de son ouvrage. « Ainsi ce n'est pas lui qui a fait la matière pre- « mière : il n'a fait qu'arranger une matière qu'il

(1) « Nemo quærat ex quibus ista materiis tam magna tam « mirifica opera Deus fecerit : omnia enim fecit ex nihilo. Ne- « que audiendi sunt poetæ qui aiunt chaos in principio fuisse, « id est, confusionem rerum atque elementorum; postea vero « Deum diremisse omnem illam congeriem, singulisque rebus « ex confuso acervo separatis, in ordinemque descriptis, in- « struxisse mundum pariter et ornasse. Quibus facile est res- « pondere, potestatem Dei non intelligentibus, quam credunt « nihil efficere posse, nisi ex materia subjacente parata : in quo « errore etiam philosophi fuerunt (INSTITUT., lib. II, c. 3). »

« a trouvée toute disposée. Mais si Dieu n'a pas « fait la matière, il n'a pas plus fait la terre, ni « l'eau, ni l'air, ni le feu. » C'est-à-dire que Dieu n'a, au fond, rien fait (1). »

C'est, comme on le voit, de la part de Cicéron, la négation la plus explicite, la plus formelle et la plus dévergondée de la croyance humanitaire au dogme de la création. Aussi Lactance, indigné, lui adresse une violente invective en ces termes : « Il est impossible d'entasser plus d'erreurs que vous n'en avez réuni dans ce peu de lignes. Vous affirmez d'abord qu'*il n'est pas probable* que Dieu ait créé lui-même la matière première. Mais sur quelle base établissez-vous cette assertion ? Car vous n'avez rien dit pour prouver que la création de la matière par Dieu est *improbable,* et cela valait bien la peine d'être prouvé d'avance. Il doit donc m'être permis, à moi aussi, d'affirmer que ce qui vous paraît improbable à vous, est, tout au contraire, très-probable pour moi ; avec cette différence que mon assertion n'est pas aussi

---

(1) Cicero, *de Natura Deorum* disputans, sic ait : « Primum « igitur *non est probabile* eam materiam rerum, unde orta sunt « omnia, esse divina providentia effectam ; sed habere et *ha-* « *buisse* vim et naturam suam. Ut igitur faber, cum quid « ædificaturus est, non ipse facit materiam, sed ea utitur quæ « sit parata : sic isti providentiæ divinæ materiam præsto esse « *oportuit :* non quam ipse fecerit, sed quam haberet paratam. « Quod si non est a Deo materia facta, nec terra quidem, et « aqua, et aer, et ignis a Deo factus est. »

légère, aussi téméraire que la vôtre, parce qu'elle se fonde sur ce principe irrécusable : « Qu'il faut reconnaître et admettre Dieu comme possédant un pouvoir supérieur a celui de l'homme; tandis que vous le ravalez jusqu'à l'impuissance humaine, puisque vous lui contestez le pouvoir de rien créer, et ne lui reconnaissez que celui de façonner une matière existante. Car il est évident qu'il n'y a plus de différence essentielle entre la puissance de Dieu et celle de l'homme, si Dieu, à l'égal de l'homme, a besoin, lui aussi, d'un secours étranger. Il est encore évident que Dieu a besoin d'un secours étranger, s'il ne peut rien faire à moins qu'un être étranger ne lui fournisse la matière de ses œuvres. Il est enfin évident aussi que, s'il en est ainsi, Dieu n'est qu'un être d'une puissance imparfaite, et que celui qui aurait le premier fait la matière aurait été plus puissant que lui. Or quel nom donnerons-nous à cet être qui aurait surpassé en puissance Dieu même? Car celui qui se forme ses propres matériaux est plus puissant que celui qui ne fait qu'arranger les matériaux des autres. Or il est généralement admis que nul ne peut être plus puissant que Dieu, puisque Dieu est essentiellement parfait par la raison, la vertu et la puissance. Tandis donc que rien n'a pu, n'a dû être fait malgré Dieu, et sans avoir été fait par lui, vous lui donnez un supérieur ou un égal; car, dans votre hypothèse, celui qui aurait fait la

matière, et Dieu qui aurait fait les choses de cette matière qui lui aurait été fournie, seraient au moins des êtres égaux (1).

« Vous ajoutez qu'*il est probable que la matière a toujours eu la même nature et les mêmes forces qu'elle a maintenant*. Mais comment la matière a-t-elle pu avoir ces forces, si personne ne les lui a données? Comment a-t-elle pu avoir cette nature, si personne ne l'a engendrée? Si donc elle a eu des forces, elle les a certainement reçues de quelqu'un; or de qui a-t-elle pu les recevoir, si ce n'est de Dieu? Et si elle a eu une nature, elle est donc nécessairement née de quelqu'un; car le mot *nature* signifie une chose qui est *née*. Or de qui a-

(1) « Oh quam multa sunt vitia in his decem versibus? *Non* « *est*, inquit, *probabile materiam rerum a Deo factam*. Quibus « hoc argumentis doces? Nihil enim dixisti quare hoc non sit « probabile? Itaque mihi, e contrario, probabile vel maxima vi- « detur; nec tamen temere videtur : cogitanti plus esse aliquid « in Deo, quem profecto ad imbecillitatem hominis redigis, cui « nihil aliud quam opificium concedis. Quo igitur ab homine « divina illa vis differt, si, ut homo, sic etiam Deus ope indiget « aliena? Indiget autem, si nihil moliri potest, nisi ab altero « illi materia ministretur. Quod si fit, imperfecte utique virtutis « est, et erit jam potentior indicandus materiæ institutor. Quo « igitur nomine appellandus qui potentia Deum vincit? Siqui- « dem majus est propria facere quam aliena disponere. Si « autem fieri non potest ut sit potentius Deo quidquam, quem « necesse est perfectæ esse virtutis, potestatis, rationis; idem « igitur materiæ fictor est qui et rerum ex materia constan- « tium. Neque enim, Deo non faciente et invito, esse aliquid « aut potuit aut debuit. »

t-elle pu naître, si ce n'est aussi de la puissance de Dieu (1)?

14. « Vous vous appuyez, ajoutait Lactance, sur l'exemple des artisans. Car comme l'artisan, dites-vous, ne crée pas la matière dont il fait son œuvre, mais, la trouvant tout existante et toute prête sous sa main, il s'en sert comme bon lui semble, de même Dieu n'a pas créé la matière : il l'a trouvée existante et toute disposée autour de lui, et c'est d'elle qu'il a fait l'univers. Et vous ajoutez que c'est ainsi et pas autrement que se sont passées et ont dû se passer les choses à l'origine du monde. Mais rien n'est plus inepte que cette comparaison entre l'artisan humain et l'artisan divin; rien n'est, au contraire, plus raisonnable que d'admettre que l'artisan divin a dû opérer d'une manière toute différente que l'artisan humain : car si Dieu ne pouvait, lui non plus, rien faire que d'une matière préexistante, la puissance de Dieu ne serait pas plus grande que celle de l'homme. Il est vrai que nos artisans ne peuvent rien faire sans qu'on leur fournisse la matière, ne pouvant pas se

(1) « Sed *probabile* est, inquit, *materiam rerum habere et habuisse semper vim et naturam suam*. Quam vim potuit habere, nullo dante? Quam naturam nullo generante? Si habuit vim, ab aliquo eam sumpsit. A quo autem sumere, nisi a Deo, potuit? Porro si habuit *naturam*, quæ utique a *nascendo* dicitur, nata est. A quo autem, nisi a Deo, potuit procreari? »

créer cette matière eux-mêmes; mais c'est parce que l'homme n'est pas vraiment puissant. Au contraire, Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il est souverainement puissant, la puissance souveraine lui appartenant en vertu de la perfection de son être. Or, si Dieu est souverainement puissant, il a la puissance non-seulement d'opérer avec la matière, mais de se former, de se créer aussi la matière. Si Dieu n'avait pas une pareille puissance, Dieu ne serait pas Dieu. Ainsi, l'homme n'opère que sur ce qui est, parce que, étant un être temporaire, un être mortel, il est aussi un être fini, un être faible; et un être fini et faible ne peut avoir qu'une puissance faible et finie. Mais Dieu est un être éternel : s'il est éternel, il est l'être fort et parfait par excellence; s'il est l'être fort et parfait par excellence, il a aussi une puissance infinie, autant infinie que son existence, n'ayant pas eu de commencement et ne pouvant pas avoir de fin; et s'il a une puissance infinie, il doit pouvoir créer du néant, et doit avoir fait tout ce qui est, de ce qui n'était pas (1).

(1) « Sequitur ineptissima comparatio : ut faber, inquit, « cum quidquid ædificaturus est, non ipse facit materiam, sed « utitur ea quæ sit parata, fictorque item cæra; sic isti Pro- « videntiæ divinæ materiam præsto esse oportuit non quam « ipsa fecerit, sed quam haberet paratam. Imo vero non opor- « tuit. Erit enim Deus minoris potestatis, si ex parato facit, quod « est hominis. Faber sine ligno nihil ædificabit, quia lignum « ipsum facere non potest; non posse autem imbecillitatis est « humanæ. Deus vero facit sibi ipse materiam, quia potest. « POSSE ENIM DEI EST. Nam si non potest Deus, non est. Homo

« Nous sommes donc dans le vrai, disait encore Lactance, nous n'admettons donc rien qui ne soit naturel, lorsque nous disons que Dieu, voulant former le monde, commença par se procurer la matière dont il l'a formé; et qu'il s'est procuré cette matière en la créant du néant, parce qu'elle n'était pas. Car il est absurde de penser que celui en qui tout est, de qui tout a son existence et son être, eût eu besoin d'emprunter la moindre chose à qui que ce soit. Si l'on admet que la moindre chose a existé avant lui ou avec lui, ou sans avoir été faite par lui, on nie à Dieu non-seulement la puissance, mais aussi la nature et l'être propres à Dieu; on nie absolument Dieu (1).

« D'ailleurs, si la matière dont le monde a été fait n'avait pas été créée elle-même par celui qui a fait

---

« facit ex eo quod est, quia per mortalitatem imbecillis est, per « imbecillitatem definitæ ac modicæ potestatis est. Deus autem « facit ex eo quod non est, quia per æternitatem fortis est, per « fortitudinem potestatis immensæ est, quæ fine et modo caret, « sicut vita factoris. »

Saint Augustin disait aussi : « OMNIPOTENS NON EST QUI « QUÆRIT ADJUVARI ALIQUA MATERIA UNDE FACIAT QUOD « VELIT. Ex quo est consequens ut secundum fidem nostram « omnia quæ Deus fecit per Verbum et Sapientiam suam de « nihilo fecerit (*Aug.*, CONTR. FORTUNAT., *Disput.* 8). »

(1) « Quid ergo mirum, si, facturus mundum, Deus prius « materiam, de qua faceret, præparavit, et præparavit ex eo « quod non erat? Quia nefas esset Deum aliunde aliquid mu- « tuari, cum in ipso, vel ex ipso sint omnia. Nam si est aliquid « ante illum, si factum est quidquam non ab ipso, jam et « potestatem Dei amittet et nomen. »

le monde; si la matière était autant innée et éternelle que Dieu lui-même, il y aurait dans l'univers deux êtres, Dieu et la matière, tous les deux éternels par rapport à leur être, mais différents, contraires même, par rapport à leur nature et à leur manière d'être. Il y aurait dans l'univers deux êtres souverains en opposition permanente, en guerre ouverte entre eux (car deux êtres souverains, dont la force et la raison d'être sont différentes, ne peuvent pas demeurer en paix entre eux); ce qui aurait entraîné la ruine, la destruction du monde. Or tout cela implique, tout cela est absurde. Il faut donc admettre que ces deux êtres ne sont pas également souverains; il faut admettre que l'un d'eux est supérieur, antérieur à l'autre : mais dès lors ils ne sont pas tous les deux éternels, et dès lors il est démontré qu'il n'y a qu'une seule nature éternelle, une seule nature simple, et qu'elle est à elle seule le principe, la source de tout ce qui est (1).

« Non, il n'est pas possible que la matière ait existé toujours : s'il en était ainsi, la matière ne

(1) « At enim materia numquam facta est, sicut Deus qui ex « materia fecit hunc mundum. Duo igitur constituentur æterna, « et quidem inter se contraria, quod fieri sine discordia et per- « nicie non potest. Collidant enim necesse est ea quorum vis « et ratio diversa est; sic utraque æterna esse non potuerunt, si « repugnant, quia superare alterum necesse est. Ergo fieri non « potest quin æterna natura sit simplex, ut inde omnia velut « ex fonte descenderint. »

serait pas capable de la plus petite mutation ; *Materia semper fuisse non potest, quia mutationem non caperet si fuisset.* Car tout ce qui a été toujours ne peut jamais cesser d'être ce qu'il est ; et ce qui n'a pas de principe n'a pas et ne peut avoir de fin d'aucune manière ; *Quod enim semper fuit, semper esse non desinit ; et unde abfuit principium, abesse hinc etiam finem necesse est.* Il est même plus possible que ce qui a eu un principe n'ait pas de fin (comme l'âme de l'homme), qu'il ne l'est que ce qui finit n'ait pas commencé ; *Quin etiam facilius est ut id quod habuit initium fine careat, quam ut habeat finem quod initio caruit.*

« Si donc la matière n'a pas été faite, et ne peut par cela même subir la moindre altération dans les conditions permanentes de son être, c'est-à-dire changer, il eût été impossible de faire d'elle la moindre chose ; *Materia ergo si facta non est, nec fieri ex ea quidquam potest.* Or si rien n'a été fait de la matière, la matière n'est plus la matière, car la matière est ce dont on fait quelque chose. Tout ce dont on fait quelque chose est détruit en quelque manière, parce que la main de l'ouvrier, en lui donnant une autre forme et un autre état, le fait cesser d'être ce qu'il est, et le fait être ce qu'il n'était pas. Si Dieu donc a fait le monde de la matière, l'ayant différemment arrangée, l'ayant transformée en un aussi grand nombre d'êtres différents qu'il y a de corps, il l'a fait finir sous beaucoup de

rapports, pour la faire revivre sous d'autres. La matière a donc subi une fin sous la main créatrice de Dieu, à l'époque de la création du monde; elle a fini d'être ce qu'elle était, pour commencer à être ce qu'elle n'était pas; et si elle a eu une fin, elle doit avoir eu un commencement. C'est seulement ce qui a eu un commencement qui peut être changé, altéré, et avoir une fin; car tout ce qu'on peut détruire a été nécessairement édifié; tout ce qu'on peut dissoudre a été nécessairement relié; tout ce qui finit d'une manière quelconque a nécessairement commencé; *Si fieri ex ea non potest, nec materia quidem est. Materia est ex qua fit aliquid. Omne autem ex quo fit, quia recipit opificis manum, destruitur, et aliud esse incipit. Ergo quoniam finem habuit materia, tum cum factus est ex ea mundus, et initium quoque habuit. Nam quod destruitur ædificatum est; quod solvitur, alligatum; quod finitur, inceptum est.*

« Si donc il est manifesté par les étonnants changements, par les transformations radicales qu'a subies la matière depuis l'origine du monde et dans la formation même du monde, qu'elle a eu un commencement, par qui a-t-elle pu avoir ce commencement, si ce n'est par Dieu? *Si ergo ex commutatione et fine materia colligitur habuisse principium, a quo alio fieri, nisi a Deo potuit?*

« Remarquez aussi, disait toujours le même grand apologiste de la foi, qu'il n'y a que Dieu qui

ne peut pas changer, qui ne peut être détruit; pouvant, lui, changer et détruire tout ce qui n'est pas lui, parce qu'il est le seul être qui n'a pas été fait. Lui seul sera toujours ce qu'il a été, parce qu'il est le seul qui n'a pas été engendré par un autre, qui n'a pas eu de commencement, qui n'a pas eu de naissance, et dont l'existence ne dépend pas d'une autre chose qui, par une mutation quelconque, puisse le détruire. Il est le seul être qui soit de lui-même tout ce qu'il est, et par conséquent il est le seul être étant ce qu'il veut être, impassible, immuable, incorruptible, heureux, éternel (1). »

15. Ce n'est pas tout. Cicéron, bien des fois, parle en véritable épicurien, niant que le monde soit l'œuvre de Dieu; et alors, d'un ton de plaisanterie de mauvais goût, il demande : « Où a-t-il « pu, ce Dieu, trouver les machines, les leviers « et les ouvriers qui lui étaient nécessaires pour « bâtir l'immense édifice de l'univers (2)? »

(1) « Solus Deus, qui factus non est, et idcirco destruere alia « potest, ipse destrui non potest. Permanebit in eo semper quod « fuit, quia non est aliunde generatus, nec ortus, nec nativitas « ejus ex aliqua re pendet quæ illum mutata dissolvat. Ex se ipso « est, et ideo talis est qualem se esse voluit : impassibilis, im-« mutabilis, incorruptus, beatus, æternus. »

(2) « At idem, quoties epicureus est, et non vult a Deo fa-« ctum esse mundum, quærere solet : Quibus (Deus) manibus, « quibus machinis, quibus vectibus, qua molitione hoc tantum « opus fecerit ? »

Mais ce n'est pas tant pour connaître la vérité et s'en instruire, c'est dans l'intention de la combattre, que Cicéron a fait cette demande, sachant bien qu'il n'y avait personne au monde qui, là-dessus, eût pu lui répondre. Ce n'est donc que du sophisme. De ce qu'on ne sait pas, qu'on ne peut pas savoir comment Dieu a fait le monde, s'ensuit-il qu'il n'a pas pu le faire et qu'il ne l'a pas fait?

Vous êtes né, vous avez grandi dans une maison qui existait déjà avant vous; cependant, de ce que vous ne savez pas quand et comment cette maison a été bâtie, s'ensuit-il que vous puissiez nier qu'elle a été bâtie par un architecte? Vous aurez beau répéter, par rapport à cette maison, la demande que vous venez de faire par rapport au monde; et si cette maison est un beau et magnifique édifice par la grandeur de sa masse, par le nombre de ses colonnes, par la richesse de son architecture, vous avez beau en être étonné, ébahi, et déclarer ne pouvoir pas comprendre comment un homme a pu accomplir une pareille œuvre : vous ne pourrez pas vous empêcher de croire que cependant c'est un homme qui l'a faite, et qu'il en est venu à bout moins par ses forces physiques que par la grandeur de son talent et la puissance de son génie. Si donc l'homme, être imparfait et ne possédant en lui rien de parfait, parvient cependant, par la force de sa raison, à faire des

œuvres si fort au-dessus des forces de son corps, de quel droit osez-vous affirmer qu'*il n'est pas croyable* que le monde ait été créé par Dieu, l'être infini et parfait, et par cela même l'être dont la sagesse n'a pas de bornes et la puissance n'a pas de mesure (1)?

Enfin, en terminant cette grave discussion, Lactance ajoute ces belles et éloquentes paroles :

« Les œuvres de Dieu, dit-il, sont sous nos yeux ; mais la manière dont ces œuvres ont été faites, nous ne pouvons pas la saisir même par notre esprit, parce que, comme l'a si bien dit Hermès, l'être mortel ne peut s'approcher de l'Être immortel, ni l'être du temps de l'Être éternel, ni

(1) « Verum ille non audiendi aut discendi studio requirebat, « sed refellendi; quia confidebat neminem id posse dicere. « Quasi vero ex hoc putandum sit, non esse hæc divinitus facta, « quia quomodo facta sint, non potest pervideri. An tu, si « educatus in domo fabrefacta et ornata, nullam umquam fa- « bricam vidisses, domum illam putares non ab homine esse « ædificatam; quia quomodo ædificata sit, ignoras? Idem pro- « fecto de domo quæreres, quod nunc de mundo requiris; qui- « bus manibus, quibus ferramentis homo tanta esset opera « molitus; maxime si saxa ingentia, immensa cæmenta, vastas « columnas, opus totum sublime et excelsum videres, nonne « hæc tibi humanarum virium modum viderentur excedere, « quia illa non tam viribus quam ratione atque artificio facta « esse nescires?

« Quod si homo, in quo nihil perfectum est, tamen plus ef- « ficit ratione quam vires ejus exiguæ patiantur, quid est cur « incredibile tibi esse videatur, cum mundus dicitur factus a « Deo, in quo, quia perfectus est, nec sapientia potest habere « terminum, nec fortitudo mensuram? »

l'être corruptible de l'Être incorruptible, c'est-à-dire qu'il ne peut pas le comprendre, même de loin. Rien n'est donc plus téméraire et insensé que de vouloir sonder des mystères inscrutables. C'est vouloir franchir les termes de sa condition; c'est méconnaître qu'il n'est pas donné à l'homme de tout atteindre. Car, ayant révélé à l'homme la vérité, Dieu ne nous a voulu apprendre que ce qui nous importe de connaître afin d'arriver à la vie éternelle; mais il a caché sous des voiles très-épais, il nous a laissé ignorer tout ce qui ne servirait qu'à satisfaire notre intempérante et profane curiosité. A quoi bon alors se creuser le cerveau afin de savoir ce qu'on ne peut pas savoir, ce dont la connaissance ne saurait rien ajouter à notre bonheur? Ah! que la véritable sagesse, la science parfaite de l'homme ne consiste que dans cette connaissance, dans cette foi : QUE DIEU EST UN, ET QU'IL EST LE CRÉATEUR DE L'UNIVERS (1)! »

(1) « Opera ipsius videntur oculis. Quomodo autem illa fecerit, ne mente quidem videtur : quia, ut Hermes ait, mortale « immortali, temporale perpetuo, corruptibile incorrupto propinquare non potest, id est propius accedere et intelligentia « subsequi..... Sciat igitur quam inepta faciat, qui res inenarrabiles quærit. Hoc est enim modum conditionis suæ transgredi, nec intelligere, quousque homini liceat accedere. Denique cum aperiret homini veritatem Deus, ea sola scire nos « voluit, quæ interfuit hominem scire ad vitam consequendam : « quæ vero ad curiosam et profanam cupiditatem pertinebant, « reticuit, ut arcana essent. Quid ergo quæris quæ nec potes « scire, nec si scias beatior fias! Perfecta est in homine sa-

C'est ainsi, mes frères, que les grands docteurs des premiers siècles de l'Église combattaient la doctrine de l'éternité de la matière, base du dualisme, en insistant tous sur la conséquence absurde, mais naturelle, mais nécessaire, résultant de cette même doctrine, c'est-à-dire que la matière éternelle était absolument la MATIÈRE-DIEU. Mais ces défenseurs zélés du dogme catholique, ces hommes vraiment grands autant par la solidité de la science et la puissance de l'esprit que par le zèle de la foi, ne s'en tenaient pas là avec les dualistes. C'étaient des combattants poursuivant toujours l'ennemi de tranchée en tranchée, le pressant toujours de près, sans lui laisser ni un point de refuge ni un instant de repos. Après avoir donc prouvé aux partisans du dualisme qu'en admettant l'éternité de la matière ils faisaient de la matière un véritable Dieu, ils leur ont prouvé aussi qu'en admettant le même principe, les dualistes rendaient impossible la croyance que Dieu ait formé le monde d'une matière préexistante, et qu'ils portaient une atteinte à l'existence même de Dieu. Vous allez voir tout à l'heure comment nos grands hommes raisonnaient là-dessus; et c'est à ces nouveaux combats qu'ils ont livrés au dualisme, que nous allons assister dans la suite de cette conférence.

« pientia, si et Deum esse unum, et ab ipso esse facta universa
« cognoscat. »

SECONDE PARTIE.

16. Tout comme nos modernes dualistes, les dualistes anciens insistaient toujours sur ce point, que c'est uniquement par l'hypothèse de la matière éternelle qu'on peut concilier l'autorité de Dieu et la dignité de la raison humaine. Car dans cette hypothèse, disaient-ils d'abord, Dieu reste le créateur, le maître de l'univers, puisque ce serait toujours lui qui aurait formé l'univers. Mais puisque dans la même hypothèse Dieu n'aurait formé l'univers que d'une matière préexistante, ayant servi de base à ses opérations, la raison humaine se trouve délivrée de la condition humiliante de devoir accepter la doctrine de la création du monde du néant, que la raison ne comprend pas, et qui dès lors ne saurait être acceptée par la raison. En un mot, ces philosophes ne se retranchaient dans le principe de la matière éternelle que comme dans le seul principe raisonnable, et le seul par lequel on pouvait s'expliquer la formation du monde. Il fallait donc les déloger, les chasser de ce dernier rempart. Les défenseurs du dogme chrétien n'y ont pas fait défaut, et ils se sont empressés de prouver aussi que l'hypothèse de l'éternité de la matière ne pouvait pas non plus expliquer la formation du monde par Dieu.

C'est toujours Tertullien qui a le premier engagé la lutte et commencé le combat sur ce terrain nouveau. « Vous êtes bien inconséquents, disait-il aux disciples d'Hermogène; vous êtes même bien étourdis en affirmant que Dieu n'a fait le monde que d'une matière préexistante, aussi incréée, aussi innée que lui-même. Vous croyez pouvoir par ce système vous expliquer d'une manière plausible la formation du monde, et c'est tout le contraire qui est vrai : dans ce système, la formation du monde devient tout à fait inexplicable et même impossible.

« D'abord Dieu n'aurait pu se servir de la matière, en sa qualité de seigneur et de maître de tout. Dieu n'est maître de tout qu'en tant qu'il a tout créé, la matière comme tout le reste. Mais si Dieu n'avait pas créé la matière, si la matière avait éternellement existé comme Dieu et indépendamment de Dieu, Dieu n'en aurait pas été le maître, il n'eût eu aucun pouvoir sur elle. De quel droit eût-il donc fait usage d'une chose qui n'était pas à lui, qui ne lui appartenait pas, puisqu'il ne l'aurait pas faite? » Et là-dessus, dans une prosopopée magnifique, voici comment Tertullien fait parler la matière supposée éternelle, au Dieu voulant disposer d'elle pour former l'univers :

« Grand Dieu ! que voulez-vous faire de moi? Vous voulez créer le monde, n'est-ce pas? Vous voulez signaler votre puissance, votre sagesse,

votre bonté; vous voulez appeler d'autres êtres à vous glorifier, à partager votre bonheur. C'est très-bien; mais arrangez-vous pour cela avec vous-même. Voyez, essayez si vous pouvez y réussir en modifiant votre nature, en communiquant votre être. Je n'entends pas servir à vos desseins, quels qu'ils soient. Je suis maintenant matière informe, c'est vrai; mais je ne suis pas ambitieuse, je suis contente de demeurer ce que je suis. Pourquoi n'en sauriez-vous faire autant? Vous êtes esprit; eh bien! restez, vous aussi, ce que vous êtes. Quelle fantaisie est la vôtre de vouloir étaler vos perfections à mes dépens, immoler à votre gloire mon indépendance? Si vous ne pouvez pas faire le monde sans moi, vous pouvez bien en abandonner l'idée et me laisser tranquille. Je vous rappelle aussi que j'existe indépendamment de vous et sans vous; que je ne dois qu'à moi-même mon être, tout comme vous ne devez votre être qu'à vous-même. Vous n'êtes donc pas plus mon supérieur que je ne suis le vôtre. Vous n'avez pas plus le droit de me commander, de disposer de moi, que je ne l'ai de vous commander et de disposer de vous. Comme il ne serait pas de votre dignité de vous laisser façonner par moi, il n'est plus de ma dignité à moi de me laisser façonner par vous. Vous en serez donc pour vos vains désirs. Vous ne ferez jamais le monde de moi, par moi, avec moi. Je n'y consens pas, je n'en veux pas, et vous n'a-

vez ni le droit ni le pouvoir de disposer de moi malgré moi. Car qui a pu assujettir à vous, être éternel, moi, être éternel comme vous, votre contemporain et votre égal? Serait-ce parce que vous vous appelez DIEU? Et moi aussi j'ai mon nom à moi : je m'appelle MATIÈRE. J'existe, tout comme vous, de toute éternité. Tout comme vous, je suis être premier, être avant tout, être principe de tout. Tout comme vous, je n'ai pas de commencement ni de fin, je n'ai pas d'auteur, je n'ai pas de maître, je n'ai pas de Dieu. Nous sommes tous les deux parfaitement semblables, puisque nous sommes tous les deux ce qu'est chacun de nous, nous sommes tous les deux éternels. En participant à mon éternité, vous êtes ce que je suis, vous êtes matière; en participant à votre éternité, je suis ce que vous êtes, je suis Dieu, et il n'est pas permis même à Dieu de se servir d'un Dieu. »

Or je le demande, disait Tertullien aux sectateurs d'Hermogène, qu'aurait pu répondre Dieu à la matière adressant à Dieu un pareil langage? Comment aurait-il pu, Dieu, obliger un être aussi éternel que lui, aussi indépendant de lui que lui-même l'était de la matière, à se plier à ses volontés? Comment aurait-il pu en disposer pour la formation du monde? *Quomodo ergo discernere audebit Hermogenes atque ita subjicere Deo materiam æternam æterno, innatam innato, auctricem auctori; materiam dicere audentem : Et ego prima,*

et ego ante omnia, et ego a quo omnia. Pares fuimus; simul fuimus, ambo sine initio, ambo sine fine, sine auctore, sine domino, sine Deo. Quis me Deus subjecit contemporali, coætaneo? Si, quia Deus dicitur? Habeo et ego meum nomen. Aut ego sum Deus, aut ille materia, quia ambo sumus quod alter est nostrum.

17. Mais imaginons, dit encore Tertullien, que la matière n'eût pas été si susceptible, si chatouilleuse, si malhonnête et si impolie; et que, par un excès de complaisance, elle eût consenti à ce que Dieu fît d'elle ce qu'il voulait. Dans cette hypothèse même que la matière n'ait pas opposé la moindre résistance aux desseins et à l'action de Dieu, la formation du monde n'en aurait pas été moins impossible.

Dans le monde tel qu'il existe maintenant, nous voyons, il est vrai, la matière dans un flux et reflux de vicissitudes continuelles, subissant toujours de nouvelles modifications par la corruption et par la génération, par l'attraction et par la répulsion, par l'aspiration et par l'expiration, par l'émanation et par l'absorption. Nous voyons la matière changer d'état, de formes, de conditions, et passer successivement du froid à la chaleur, des ténèbres à la lumière, du repos au mouvement, de la mort à la vie; nous voyons la matière formant de nouveaux corps de la destruction des

corps anciens; nous voyons tont s'usant pour se renouveler, tout vieillissant pour se rajeunir, tout mourant pour revivre, et la nature entière, par des transformations successives, se relevant sans cesse de ses propres ruines.

Or tout cela se conçoit, s'explique. Dieu ayant créé la matière, et la matière étant par cela même un être essentiellement contingent, mobile, susceptible de tout changement, de toute modification, elle a pu recevoir toutes les lois qu'il a plu à son divin auteur de lui imposer; elle a pu et pourra toujours, en suivant ces lois, servir à la formation, à la reproduction des êtres, à la constitution, à l'ordre, à l'harmonie de l'univers.

Mais il n'en serait pas ainsi, si la matière eût existé de toute éternité. La matière éternelle n'aurait été qu'un immense océan de glace impossible à fondre, un immense bloc de granit impossible à briser, une immense montagne de bronze impossible à changer de place, un être essentiellement immuable dans son état comme dans sa durée, auquel personne, pas même Dieu, n'aurait pu toucher pour lui faire subir la moindre altération, le moindre changement, et en former des êtres.

L'éternité est la permanence parfaite et absolue de l'être tout entier. Ce qui n'a pas de bornes dans sa durée ne peut en avoir dans son existence. Ce qui est permanent dans son existence l'est aussi dans sa nature, dans ses attributs, dans ses pro-

priétés. Ce qui est donc éternel est et doit être indivisible, est et doit être inaltérable.

Tout ce qui est éternel est nécessaire, est fixe, est permanent, est immobile, et ne peut pas subir la moindre vicissitude dans son état, la moindre modification dans sa condition, la moindre défaillance dans son être. L'éternité exclut toute espèce de changement; toute espèce de changement est incompatible avec la permanence, l'éternité de l'être; tout être éternel est immuable. L'immutabilité est le corollaire nécessaire de l'éternité. Ces deux termes « immuable et éternel » se rapportent nécessairement l'un à l'autre, se supposent nécessairement l'un l'autre. Rien de ce qui est éternel ne change; rien de ce qui change n'est éternel.

C'est pour cela que dans les saintes Écritures Dieu dit : Je suis le Seigneur; et savez-vous pourquoi? Parce que je ne change pas, et que je ne puis pas changer; *Ego Dominus, et non mutor* (*Malac.*, III). Et pourquoi Dieu ne change-t-il pas, ne peut-il pas changer, si ce n'est que parce qu'il est éternel? Ainsi, le prophète David (*Psal.* CI), et d'après lui saint Paul (*Hebr.*, I), disent à Dieu : Seigneur, les cieux sont à vous, la terre est à vous aussi; car c'est vous qui, dès le commencement, avez fondé la terre, et les cieux sont votre ouvrage. Mais tout cela s'use, tout cela vieillit comme les vêtements de l'homme, tout cela change au

moindre signe de votre volonté, et tout cela périt. Vous seul, Seigneur, ne changez jamais, ne vieillissez jamais; vous seul êtes toujours ce que vous avez toujours été, ce que vous serez toujours; vous seul êtes toujours le même; *Et tu, Domine, in principio terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis; et omnes sicut vestimentum veterascent. Et mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.*

Si vous supposez donc la matière aussi éternelle que Dieu, n'ayant pas eu de commencement et ne pouvant pas avoir de fin, il faut absolument, dit Tertullien, la supposer aussi incapable que Dieu même de subir le moindre changement, la moindre modification; *Si materia eadem æternitate censetur, neque initium habens neque finem, non poterit pati dispersionem et demutationem, quia Deus.*

Si donc la matière n'eût pas été créée par Dieu, si elle eût existé de toute éternité comme Dieu, éternelle autant que Dieu, elle aurait été immuable autant que Dieu; elle n'aurait pas pu subir la plus légère modification, le plus petit changement, non plus que Dieu. Il eût été autant impossible à Dieu de former des êtres, et même le plus mince des êtres, de la substance de la matière, qu'il lui est impossible d'en former de sa propre substance. Il n'aurait pu toucher à une matière immuable pas

plus qu'on ne peut toucher à lui-même ; moins encore aurait-il pu la composer, la diviser, la façonner de manière à en former le monde ; et la fabrication du monde avec une matière éternelle aurait été impossible.

De cette invincible argumentation, Tertullien prenait l'occasion d'insister de nouveau sur sa thèse principale, que la matière ne peut pas être éternelle.

La matière, disait-il, est divisible ; de ce qu'elle est divisible, elle renferme une succession de parties qui forment sa continuité ; et par cela même la matière n'a pas une existence fixe, permanente, inaltérable, absolue.

La matière est changeante, car elle est susceptible de formes, de modifications, de transformations diverses ; or, tout changement est en contradiction avec la permanence absolue de l'être. Tout être qui change n'est pas absolument permanent en lui-même. Or, la matière ayant été divisée en une infinité de parties, ayant subi et subissant toujours des changements de toute espèce, elle a donc perdu depuis bien longtemps son éternité. Mais telle est la condition de l'éternité, que si elle est éternité, elle ne peut pas se perdre ; s'il en est autrement, l'éternité n'est plus l'éternité. Si la matière a donc perdu, n'a plus l'éternité à cause de ses divisions, de ses altérations, de ses changements continuels, c'est qu'elle n'a jamais eu l'éternité,

c'est qu'elle n'est pas éternelle; *Demutationem admisit materia; et si ita est, æternitatem amisit. Sed æternitas amitti non potest, quia nisi amitti non possit, æternitas non est; ergo nec demutationem pati, quia æternitas demutari non potest.*

Changer, dit toujours Tertullien, n'est que périr à un état précédent pour revivre à un état nouveau. Tout être qui change cesse d'être ce qu'il était, pour commencer à être ce qu'il n'était pas. *Mutari perire est pristino statui.* Tout être qui change subit une défaillance dans son être; et tout être subissant défaillance dans son être n'est pas permanent, n'est pas éternel (1).

Origène, de son côté, insistait, lui aussi, sur ce même argument. On se trompe grossièrement, disait-il, en pensant que, si la matière avait existé de toute éternité, Dieu aurait pu en disposer comme nos artisans en disposent pour toutes les œuvres

(1) L'éternité n'a pas de temps, elle est elle même tout le temps; ce qu'elle fait, elle ne peut pas le subir. Ce qui n'a pas d'origine n'a pas d'âge. Si Dieu est vieux, il ne sera pas; s'il est nouveau, il n'a pas été. La nouveauté témoigne d'un commencement, la vétusté fait pressentir une fin. Mais Dieu est aussi étranger au commencement et à la fin qu'il l'est au temps; au temps, cet arbitre, ce mesureur de toute fin et de tout commencement; *Non habet tempus æternitas; omne enim tempus ipsa est. Quod facit pati non potest. Caret ætate quod non licet nasci. Deus, si est, vetus non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur; vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis* (TERTULLIANUS, *Advers. Marc.*, lib. I, c. 8).

qu'ils ne peuvent pas faire sans la matière. Cette comparaison n'a pas de sens. Nos artisans, nos ouvriers trouvent à présent la matière muette, insensible, inerte, n'offrant aucune résistance à leurs desseins et à leurs efforts, indifférente à tous les usages auxquels ils veulent la faire servir, à toutes les formes qu'ils veulent lui donner, à toutes les transformations auxquelles ils veulent la soumettre; mais il n'en aurait pas été de même de la matière éternelle, par rapport à Dieu. Nous pouvons à présent disposer de la matière comme bon nous semble, parce que la matière, ayant été créée du néant par Dieu, n'est ni plus ni moins que ce que Dieu l'a faite, que ce Dieu a voulu qu'elle fût : un être contingent, muable, sans pensées, sans intelligence; prête à tout changement, et même à sa destructiou; et parce qu'il a plu à la Providence, à la bonté de Dieu qui l'a créée, de l'assujettir à l'homme. La matière est donc dans un état de dépendance absolue, non-seulement par rapport à Dieu qui lui a donné l'être, mais aussi par rapport à l'homme à qui Dieu l'a soumise, parce qu'il est dit dans les Livres saints que Dieu a assujetti le monde matériel, terrestre, à la puissance, à la domination, à l'empire de l'homme.

Mais il n'en serait pas de même si la matière eût existé de toute éternité. Loin de l'avoir pu assujettir à l'homme, Dieu n'aurait pas pu se l'assujettir à lui-même. Et comment aurait-il pu, Dieu, as-

sujettir à lui-même ou aux autres une matière qu'il n'aurait pas créée, qui ne lui devrait rien, qui ne lui appartiendrait en rien? *His qui artificum nostrorum comparationem obtendunt, quorum nemo sine materia quidquam efficiat occurrendum : nullam eorum hoc in genere similitudinem esse. Materiam enim cuilibet artifici providentia subjecit.* (*Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, Ps. VIII.)

Cela est donc bien singulier, mes frères : on suppose la matière éternelle, pour fournir à Dieu le moyen de former des êtres, et, par cela même qu'on suppose la matière éternelle, on met Dieu dans l'impossibilité d'en avoir tiré un seul être. On a imaginé la matière éternelle pour s'expliquer la formation du monde, sans être obligé d'admettre le dogme de la création; et, en admettant la matière éternelle, on admet pour matière du monde une matière immuable qui n'a pu en rien servir à la formation du monde, avec laquelle il eût été impossible à Dieu même d'arranger le monde. On ne veut pas du dogme de la création du monde du *néant*, et l'on va se réfugier dans le système de la formation du monde par l'*impossible*. On repousse une vérité incompréhensible pour se jeter dans une incompréhensible erreur; on rejette un mystère pour adopter une absurdité. Voyez combien est sage, combien est heureuse dans ses calculs la raison humaine!

Mais ne croyez pas, mes frères, que ce soient

les seules conséquences ressortant de la doctrine du dualisme. Les grands défenseurs du dogme catholique y en ont vu encore une autre, et c'est la plus affreuse et la plus funeste. C'est qu'en admettant l'éternité de la matière non-seulement on est obligé de faire de la matière un *Dieu*, non-seulement on admet un principe avec lequel l'origine du monde serait inexplicable, parce qu'elle serait impossible; mais on se rend inexplicable et impossible l'existence de Dieu lui-même. Suivez-moi encore pour quelques instants dans cette grave et importante discussion.

18. Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il est un; *Si Deus est, unus sit necesse est,* disait Tertullien. Mais c'est une condition, une loi nécessaire de l'état du Dieu unique, que Dieu n'est unique que parce qu'il est seul; il n'est seul que parce que rien n'a toujours été avec lui. Il est ainsi le premier, parce que tout est après lui; tout est après lui, parce que tout vient de lui; tout vient de lui, parce que tout, hors de lui, est du néant; *Unici Dei status hanc regulam vindicat : Non aliter unici, nisi quia solius; non aliter solius, nisi quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum. Sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo.*

Or, ce grand attribut de Dieu, cette condition première, essentielle de son être, d'être seulement

et uniquement ce qu'il est, on les conteste à Dieu, on les nie en Dieu, dès qu'on accorde aussi à la matière l'éternité de Dieu, dès qu'on admet un autre être hors de Dieu, en compagnie de Dieu, aussi incréé que Dieu, et que Dieu aurait dû s'associer dans la création du monde.

Mais ce n'est pas assez. Le dualisme, en portant atteinte à l'*unicité* de Dieu, porte aussi atteinte à sa sagesse, à sa richesse, à son indépendance, à sa liberté, à sa puissance; en un mot, il porte atteinte à l'existence même de Dieu; et la dernière conséquence de ce système d'erreur, est l'athéisme.

L'Écriture sainte, dont les expressions sont si claires, si nettes, si formelles, si précises, et, disons-le, si philosophiques; l'Écriture sainte, en parlant de Dieu, a dit, par l'organe de saint Paul : Qui a jamais été le conseiller de Dieu? Qui a jamais indiqué à Dieu les voies de la sagesse et de l'intelligence? *Quis consiliarius ejus fuit? Viam intelligentiæ et scientiæ quis demonstravit illi* (*Rom.* II)? Là-dessus : « Arrêtez, taisez-vous, écrivain sacré, disait au grand apôtre Tertullien. Oui, nous avions cru jusqu'ici, sur votre parole, que Dieu n'avait pris conseil de personne dans la formation du monde, parce qu'à l'époque de la création nulle force, nulle matière, nulle nature d'une substance différente de la sienne ne lui était présente; *Nemo utique, quia nulla vis, nulla materia, nulla natura substantiæ alterius*

aderat illi. Mais maintenant l'on vient de découvrir que tout ce que vous dites là-dessus est faux, et que vous ne savez pas ce que vous dites. Ah! vous ne savez rien, vous et les autres apôtres, et les prophètes, et Jésus-Christ lui-même ont ignoré ce que seul Hermogène, ce que les *philosophes, patriarches des hérétiques*, et les hérétiques eux-mêmes, ont été les seuls à connaître; ils ont fait l'importante trouvaille qu'il y a quelque chose d'égal à Dieu, qui doit être reconnu en même temps que Dieu, qui a servi de conseiller à Dieu, qui lui a indiqué les voies de la science et de l'intelligence, qui lui a tracé la règle de la disposition de ses œuvres, et l'a aidé dans le dessein de la formation de l'univers... et cette chose si grande, si sublime, si ineffable, c'est... la MATIÈRE; *Sane et sibi præstit aliquid materia, ut et ipsa cum Deo possit agnosci, coæqualis Deo, imo et adjutrix. Nisi quod solus eam Hermogenes cognovit et* HÆRETICORUM PATRIARCHÆ PHILOSOPHI; *prophetis enim et apostolis usque adhuc latuit; puto et Christo.* »

En effet, si Dieu a eu besoin de la matière pour créer le monde, il a dû faire ce que font les architectes, qui, avant d'élever un édifice, consultent non-seulement les lois architectoniques, non-seulement leur propre talent, leur propre habileté, mais aussi la nature du site où ils vont bâtir, la quantité et la qualité des matériaux qu'ils ont à leur disposition, l'habileté des ouvriers qu'ils

ont sous leurs ordres, et surtout consultent les moyens plus ou moins abondants, les intentions plus ou moins généreuses du maître. Et c'est sur la connaissance de tout cela qu'ils tracent leurs devis et arrêtent leurs plans. La connaissance de tout cela leur sert de lumière et de conseil dans leur entreprise et dans son exécution. De même, si Dieu n'a pu créer le monde que d'une matière préexistante, il a dû, avant tout, réfléchir, faire des études sur la quantité de la matière dont il pouvait disposer, sur son génie, sur son étendue, ses qualités, ses forces; et c'est sur la connaissance approfondie de tout cela qu'il a dû former, modifier, fixer son dessein de la fabrique du monde. Dieu aurait donc eu, dans la matière et par la matière, un conseiller et un arbitre de ses plans et de ses œuvres, et il ne serait pas le Dieu infiniment et uniquement sage, puisqu'il aurait eu besoin de chercher dans la matière les règles de sa conduite et les voies de sa sagesse; *Porro si de aliquo operatus est, necesse est ab eo ipso acceperit consilium et tractatum dispositionis, et viam intelligentiæ et scientiæ.*

Saint Denis, insistant sur ce même argument, ajoutait, d'un ton ironique : « Ils devraient nous dire aussi comment Dieu et la matière se seraient si bien entendus ensemble, et se seraient arrangés pour former le monde : si c'est vraiment la matière qui s'est mise tout à fait à la disposition de Dieu,

ou si c'est plutôt Dieu qui s'est accommodé aux inclinations de la matière, à ses exigences et à ses besoins; *Qui tandem inter se ambo tam apte convenerint? Utrum Deus ad materiæ nutum sese accommodans, sic eam elaboravit?* »

Si l'on n'admet pas que Dieu s'est créé lui-même, comme il l'a voulu, la quantité et les qualités de la matière qu'il lui a plu de créer, on doit toujours nous expliquer comment et en vertu de quel principe la matière increée s'est d'avance trouvée capable de recevoir toutes les modifications, toutes les qualités nécessaires pour recevoir les modifications et les formes que Dieu lui a imprimées; *Unde habuit ut omnis quantitatis capax esset quam eidem imprimere Deus voluisset, nisi qualem habere ipse vellet talem ante sibi tantamque molitus esset.*

Il faut aussi qu'on nous dise comment il s'est fait que Dieu, à l'époque de la création du monde, ait trouvé une si grande quantité de matière, mais si bien pesée et mesurée d'avance, et ayant tout juste le poids, les dimensions, les qualités nécessaires, afin que Dieu pût faire ni plus ni moins que ce qu'il a fait; *Qui fieri potuit ut vim materiæ tantam sic tamquam ad pondus accurate justeque demensam invenerit, quæ ad hujus mundi proprie non minoris et majoris molitionem satis esset.*

Ne devrait-on pas, dans cette hypothèse, nécessairement admettre je ne sais trop quelle pro-

vidence, mais à coup sûr plus ancienne que Dieu même, qui ait assujetti à Dieu la matière par la force, et qui aurait d'avance disposé tout, arrangé tout de manière à ce que les desseins de Dieu, dans la formation du monde, ne rencontrassent pas la moindre difficulté dans leur exécution, et à ce que Dieu trouvât assez d'éléments dans cette matière éternelle pour former avec leur aide cette grande et étonnante fabrique de l'univers? Mais ce serait admettre un Dieu au-dessus de Dieu même; *Invehenda quidem nescio quæ, Deo tamen antiquior, providentia necessario fuerit, quæ materiam vi subjecerit, dum id provideret in posterum ne, quas in se Deus haberet artis suæ notiones, irritæ cederent si non ejus naturæ copia fieret, cujus opere tam excellentem et eximiam universi speciem efficeret.*

Voici encore une autre pensée de Tertullien. « Si je me sers, disait-il avec cette force de pensée qui donnait tant d'éclat à sa parole; si je me sers d'une chose, c'est que j'ai besoin d'elle; et je ne puis pas dire que je n'ai pas besoin des choses dont je me sers. Je ne puis pas dire non plus que je ne dépends pas des choses dont j'ai besoin pour opérer. Tout être qui se sert d'une chose qui lui est étrangère est, *dans l'acte de s'en servir*, au-dessous de la chose dont il se sert. Tout être qui fournit à un autre être le moyen de se servir de lui, par cela même lui est supérieur. Or, dans l'hypothèse que Dieu

s'est, dans la création du monde, servi de la matière existante en dehors de lui, il aurait eu tellement besoin de la matière, que sans elle il n'eût pu rien faire, et moins encore eût-il pu fabriquer l'univers. Il est donc évident que la matière a été supérieure à Dieu, puisqu'elle lui aurait fourni les éléments et les moyens d'opérer, et que Dieu est inférieur à la matière, puisqu'il aurait eu besoin d'elle. Dans cette hypothèse, la matière n'aurait eu nullement besoin de Dieu, puisqu'elle aurait existé de toute éternité indépendamment de Dieu, tout comme Dieu, en compagnie de Dieu, ayant par elle-même et en elle-même son être complet, ses qualités et ses perfections. C'est Dieu qui, au contraire, aurait eu besoin de la matière pour manifester ses perfections et ses attributs. Dans la formation du monde, c'est donc la matière qui aurait été l'être riche, l'être splendide, somptueux, magnifique, libéral; et Dieu n'aurait été que l'être inférieur, l'être pauvre, l'être faible, l'être impuissant, puisqu'il n'aurait pu rien faire de rien. En même temps la matière se serait donné elle-même une gloire toute particulière, la gloire de se faire connaître, elle aussi, en compagnie de Dieu, égale à Dieu, la coadjutrice de Dieu. Or, que devient dans tout cela la dignité de Dieu, la grandeur, l'indépendance, le pouvoir complet, la domination absolue du Dieu unique sur tout ce qui n'est pas Dieu? Est-ce qu'on pourrait reconnaître, croire,

adorer ce Dieu si faible, si petit, si nécessiteux, si indigent, comme le Dieu véritable? *Quin etiam præponit materiam Deo, et Deum potius subjicit materiæ, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, jam et materia superior invenitur, quæ illi copiam operandi subministravit; et Deus materiæ subjectus videretur cujus substantiæ eguit. Nemo enim non eget eo de cujus utitur. Nemo non subjicitur ei cujus eget, ut posset uti. Nemo de alieno utendo non minor est eo de cujus utitur; et nemo qui præstat de suo uti, non* in hoc, *superior est eo cui præstat uti. Itaque materia ipsa quidem Deo non eguit, sed Deus materia eguit, divite locuplete, liberali quæ Deo præstitit uti; minori opinor et invalido et minus idoneo de nihilo facere quæ velit* (1). »

(1) Ailleurs Tertullien a dit aussi : « Dieu est l'ÊTRE SOUVERAINEMENT GRAND dans son essence, dans sa raison, dans sa force, dans sa puissance, dans son autorité : *Deus* SUMMUM MAGNUM *et forma et ratione et vi et potestate.* Or, obligé à reconnaître l'ÊTRE SOUVERAINEMENT GRAND, et que cet être est Dieu, Marcion ne peut pas, sans se mettre en contradiction avec lui-même, admettre en Dieu le moindre défaut par lequel l'ÊTRE SOUVERAINEMENT GRAND soit assujetti à un autre être souverainement grand lui aussi. Car, par cela même que Dieu serait pour la moindre chose assujetti à un autre être, il cesserait d'être ce qu'il est. Or il est impossible à Dieu de descendre de la hauteur de son rang d'ÊTRE SOUVERAINEMENT GRAND : *Cum ergo summum magnum cogatur agnoscere, quem Deum non negat, non potest admitti* SUMMO MAGNO

19. Saint Paul a dit aussi : « La richesse de Dieu est infinie. Dieu ne doit rien à personne. Il n'y a pas d'être qui ait fourni à Dieu la moindre chose, et dont Dieu soit le débiteur, et à qui Dieu soit obligé de donner une rétribution et témoigner de la reconnaissance; *Quis dedit ei et retribuetur ei?* »

Et, avant saint Paul, David avait dit à Dieu : « Seigneur, vous êtes vraiment Dieu, vous êtes mon Dieu, par cela même que vous n'avez pas besoin de moi, ni d'aucun des biens dont j'ai besoin; par cela même que j'ai besoin de tout, et vous de rien; *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (*Psal.* XV). »

Or, tout cela serait encore faux, si Dieu avait eu besoin de la matière pour former l'univers. Par cela même que la matière aurait servi aux desseins de Dieu, aurait concouru d'une manière quelconque, aurait été la base de son œuvre, la matière aurait donné à Dieu quelque chose, et Dieu devrait quelque chose à la matière. C'est par la matière, qu'il a trouvée prête et docile sous sa main, qu'il aurait été mis en état de créer le monde. Et, dans ce cas, Dieu aurait été bien embarrassé, dit Tertullien, à trouver les moyens de témoigner sa reconnaissance à la matière qui lui aurait préparé l'immense

---

aliquam adscribat diminutionem, qua subjiciatur alii SUMMO MAGNO. *Desinit enim, si subjiciatur. Non est autem Dei decidere de statu suo, id est de* SUMMO MAGNO. (*Contr. Marc.*, *lib. I*, c. 4 et 6.) »

avantage de s'être fait connaître au monde par la création du monde, et d'avoir obtenu les titres glorieux de CRÉATEUR DU MONDE, de DIEU TOUT-PUISSANT. Mais, que dis-je? Ce serait à tort qu'on l'appellerait TOUT-PUISSANT, puisqu'il n'aurait pas été assez puissant pour créer du néant toutes les choses; *Grande revera beneficium materia Deo contulit, ut haberet hodie per quod Deus cognosceretur et Omnipotens vocaretur. Nisi quod jam non omnipotens, si non et hoc potens ex nihilo omnia proferre.*

Origène s'est exprimé de la même manière en combattant la même erreur.

Ceux qui nient que la création soit l'œuvre de la seule puissance de Dieu, et qui supposent que Dieu a tout fait d'une matière préexistante, comment ne s'aperçoivent-ils pas qu'ils tombent dans l'absurde? Car, d'après cette manière de s'expliquer l'origine du monde, il faudrait dire que Dieu a été bien heureux, bien fortuné, de s'être rencontré avec la matière éternelle, et qu'il lui doit bien des remercîments. Car, s'il ne l'avait pas trouvée sous sa main, cette matière, si riche, si variée, dotée de tant de forces, de tant d'éléments différents, de si nombreuses et étonnantes qualités, et en même temps si bonne, si docile et si obéissante; Dieu, semblable à un grand artisan obligé à se croiser les bras, faute d'instruments ou de matériaux pour pouvoir exercer son talent et réaliser ses conceptions, n'aurait jamais pu rien

faire; sa sagesse et sa puissance infinies ne lui auraient servi à rien. Dans l'impossibilité de rien faire hors de lui-même, il serait toujours resté enfermé en lui-même, sans pouvoir se produire, se manifester, se faire connaître en dehors de lui, sans pouvoir manifester aucun de ses attributs. Il aurait été privé à jamais des noms de Créateur, de Père, de Dieu bon, de Maître de l'univers, et de tous les autres noms qu'on lui donne. C'est donc à la matière qu'il serait redevable de tout le culte qu'on lui rend, de tout l'étalage de sa puissance et de toute la magnificence de sa gloire extérieure; mais, dès qu'il devrait tout cela à la matière, Dieu ne serait pas le Dieu seul infiniment riche, et dont tout a besoin, lui n'ayant besoin de personne, mais se suffisant seul à lui-même; *Belle admodum et fortunate Deo cessisset, quod in naturam illam, ortus expertem inciderit, quam, eo ipso quod ortu careret, nisi nactus esset, nihil umquam efficere potuisset adeoque perpetuo Molitoris, Parentis benigni, ac cæteris nominibus quæ Deo tribuuntur, spoliatus perstitisset.*

En troisième lieu, on ne conçoit Dieu, on ne peut concevoir Dieu que comme un être souverainement libre; et un être souverainement libre est un être qui peut faire tout ce qu'il veut. C'est pour cela que l'Écriture sainte dit : « Dieu est Dieu, parce qu'il a fait tout ce qu'il a voulu dans le ciel et sur la terre; *Omnia quæcumque voluit fecit in cœlo*

et in terra (*Psal.*). Mais si Dieu, dit toujours Tertullien, avait eu besoin de la matière pour former l'univers, il aurait été obligé de circonscrire, de borner l'opération des merveilles de sa sagesse aux conditions de la matière, de subordonner son action aux qualités de la matière, à la capacité de la matière, aux forces de la matière; il n'aurait agi que d'après la nature de la matière, et non pas de son libre arbitre; sa volonté aurait trouvé des bornes infranchissables dans la résistance de la matière, dont il aurait pu seulement disposer. Il n'aurait fait que ce qu'il aurait *pu* et non pas ce qu'il aurait *voulu;* Dieu n'aurait pas été libre dans la création de l'univers, Dieu ne serait pas libre lui-même; *Pro qualitate enim rei operari debuit et secundum ingenium materiæ, et non secundum arbitrium suum.* »

20. En quatrième lieu, le dualisme est attentatoire à la toute-puissance de Dieu. D'après les idées reçues, une puissance qui dispose de grandes richesses, d'un grand nombre d'auxiliaires, de grands moyens, n'est pas de ces puissances qui frappent l'imagination, qui excitent l'admiration et commandent l'estime; mais ce n'est qu'une puissance d'emprunt, apparente, factice. D'après les idées reçues, la puissance est d'autant plus réelle, plus solide, plus sérieuse, plus grande, plus estimée, plus admirée, qu'elle a besoin et se sert de plus faibles moyens, de plus petites ressources pour

accomplir de grandes choses, pour obtenir de grands résultats. Dans notre esprit, l'idée d'une puissance s'élève au fur et à mesure que s'amoindrit l'idée de la quantité et de la force des moyens que cette puissance met en œuvre pour atteindre son but; en sorte que, en remontant de degré en degré dans l'exiguïté et la faiblesse de ces moyens, nous parvenons à une puissance qui n'a besoin d'aucun moyen extérieur, qui n'a besoin que d'elle-même pour opérer. C'est là la vraie puissance, la puissance réelle, la puissance absolue, la puissance propre de Dieu.

Mais si Dieu avait eu besoin d'une matière préexistante pour former le monde, il n'aurait eu qu'une puissance dépendante du nombre, de la nature et de l'étendue des moyens dont il aurait dû se servir; il n'aurait qu'une puissance relative, conditionnelle, incomplète, finie; une puissance qui ne serait pas une puissance véritable. Il ne serait pas l'être tout-puissant, mais l'être faible, n'ayant pu faire que ce que la matière lui aurait permis de faire, en s'accommodant aux conditions de la matière, et réglant ses opérations, ou les modifiant, les changeant, les suspendant toutes les fois qu'il aurait rencontré de la difficulté, du défaut dans la matière de ses opérations.

Remarquez encore que, dans tout ce qu'il façonne, l'homme ne fait que composer ou diviser, mêler ou séparer, ajouter ou retrancher; il ne

fait que transformer une portion de matière sans pouvoir en changer la nature. L'homme n'a que la puissance des formes; Dieu seul a la puissance de la substance. L'homme arrange, Dieu crée.

Mais si Dieu n'a pu faire le monde que d'une matière quelconque que le hasard lui aurait fait rencontrer, s'il n'avait fait le monde que de cette matière qu'il n'aurait pas créée; en formant le monde Dieu aurait tout *disposé*, mais il n'aurait rien *fait*. Il serait convaincu de n'avoir qu'une puissance tout à fait semblable à la puissance de l'homme, pouvant, jusqu'à des points déterminés, maîtriser la matière, lui donner certaines formes, en s'arrêtant nécessairement aux difficultés, aux exigences de la matière. Dieu serait convaincu de n'avoir qu'une puissance semblable à celle de l'homme, une puissance d'arrangement, et non une puissance de production; une puissance de simple modification, et non une puissance de vraie création. Dieu ne serait pas plus tout-puissant que l'homme.

L'on demande quelquefois pourquoi il n'est question, au premier article du symbole, que *du Dieu tout-puissant,* et non pas *du Dieu éternel, du Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment juste?* et l'on répond que c'est parce que la toute-puissance est l'attribut de Dieu le plus sensible, le plus frappant et le plus à la portée de la multitude. Cette raison en est une; mais je crois

que la vraie raison de cette économie du symbole est celle-ci : L'opération, d'après saint Thomas, est le reflet le plus fidèle de l'être, l'indice, le criterium qui en révèle toute la nature, toutes les qualités, et nous le fait connaître pour ce qu'il est ; *Operatio sequitur esse*. Or, cela posé, il est évident qu'en confessant que *Dieu est tout-puissant*, c'est-à-dire infini dans son opération, nous confessons implicitement, en même temps, que Dieu est aussi infini dans tout son être, dans tous ses attributs, dans toutes ses perfections, en un mot qu'il est l'être infiniment parfait et parfaitement infini ; nous confessons tout Dieu, le Dieu véritable. Mais, au contraire, tout être dépendant, circonscrit, borné dans la puissance de ses opérations, l'est aussi dans la nature même de son être. Si Dieu n'était donc pas tout-puissant ou infini dans sa puissance d'opérer, il ne serait pas infini non plus dans sa manière d'être.

Mais Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il est infini dans son être et dans toutes ses perfections. Si Dieu n'était pas infini par rapport à une seule de ses perfections, défectueux de ce côté-là, il pourrait bien être, il serait même défectueux de tous les autres côtés ; il ne serait nullement infini, nullement parfait : il ne serait pas Dieu. La puissance de Dieu doit donc être tout autant infinie que sa sagesse, sa justice et sa bonté.

Mais si Dieu n'avait pas pu se passer de la ma-

tière pour former le monde, il n'aurait pas une puissance infinie; et n'étant pas infini dans la puissance, il ne le serait non plus dans tous ses autres attributs, dans tout son être; il ne serait pas l'être infiniment parfait et parfaitement infini. Il ne serait que ce qu'il a été pour les anciens philosophes, qui ne se sont pas même doutés de la création de la matière du néant par Dieu; il ne serait qu'une excellente nature, une nature d'élite, une intelligence supérieure, dotée d'une étonnante sagesse, d'une habileté extraordinaire, d'une puissance hors ligne; il ne serait qu'un grand homme ou un GRAND ESPRIT, si vous voulez, mais à coup sûr il ne serait pas Dieu.

Aussi, dans cette grave controverse, les Pères montrent le plus grand zèle à défendre la toute-puissance de Dieu.

C'est une grande et déplorable erreur, disait Origène, que de penser que l'opération divine soit assujettie aux mêmes conditions que l'opération de nos ouvriers, et que, de même que le statuaire ne peut entreprendre, ne peut achever aucun ouvrage s'il n'a du bronze ou du marbre à sa disposition, ni le menuisier s'il n'a du bois, ni l'architecte s'il n'a des pierres; de même Dieu n'a pu faire l'univers à moins qu'il n'ait eu, sous sa main, une matière n'ayant pas eu de commencement. Cette erreur une fois admise, c'en serait fait de la toute-puissance de Dieu. Obligé de compter avec

la matière, Dieu ne serait plus l'Être indépendant et parfait, pouvant faire tout ce qu'il veut faire; et il ne serait plus vrai que rien ne peut entraver ses desseins, ni borner la puissance de sa volonté (1).

(1) « Si quispiam eo in errore versabitur, ut, de artificum « nostrorum more cogitans, dandum esse negat Deum res « universas moliri posse, nisi materiam quamdam ortu ca- « rentem præ manibus habuerit, cum neque statuarius absque « aere, nec lignarius sine lignis, nec architectus sine lapidibus, « susceptum opus elaborare possit, de potestate Dei quæ- « rendum ex illo est, utrum Deus, ubi quidquid ipsi placuerit « moliri statuerit, nulla difficultate vim illius voluntatis inhi- « bente, quod visum sibi fuerit perficere possit? »

En combattant d'autres hérétiques qui niaient le même dogme de la création, Tertullien revenait toujours à cet argument tiré de la toute-puissance qu'il faut reconnaitre en Dieu, sans quoi Dieu ne serait pas Dieu. Il n'est pas permis à Dieu, disait-il, de manquer de puissance pour quelque chose que ce soit : *Non posse quid Deo non licet* (Contr. Marc., lib. I, c. 22). La puissance de Dieu est égale à sa volonté. Les seules choses que Dieu ne peut pas faire, sont celles qu'il ne veut pas faire : *Dei posse velle est, et non posse, nolle* (Contr. Prax., c. 10). Rien n'est impossible à Dieu, excepté ce qu'il ne veut pas : *Deo nihil impossibile, nisi quod non vult* (*De carne Christi*, c. 13). On ne peut croire en Dieu qu'à la condition de croire qu'il est tout-puissant : *Deus non alia lege credendus est, nisi ut omnia posse credatur* (*De Resurrect. carn.*, c. XI).

Saint Irénée faisait valoir le même argument dans la Gaule. Le propre de l'excellence et de la suprématie de Dieu est qu'il n'a besoin de rien hors de lui pour faire ce qu'il veut faire, et que son Verbe, sa parole seule, est assez apte et assez puissante pour la formation de tout : *Proprium est hoc Dei superemi- nentiæ, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quæ fiunt; et idoneum est et sufficiens ejus verbum ad for- mationem omnium*. Rien donc de plus croyable et de plus

21. En cinquième lieu, le dualisme, c'est la négation de la justice de Dieu. Il n'y a que trois titres,

---

raisonnablement accepté et tenu toujours et partout, que cette doctrine : Qu'on doit attribuer à la puissance et à la volonté de celui qui est le Dieu maître de tout, non-seulement la forme, mais aussi la substance ou la matière de tout ce qui a été fait. Et c'est en cela que Dieu est infiniment supérieur à l'homme, et plus parfait que l'homme : savoir, que l'homme ne peut rien faire de rien, mais a toujours besoin d'une matière préexistante pour ses œuvres; tandis que Dieu s'est formé lui-même la matière, qui n'existait pas, pour la fabrique du monde : *Attribuere substantiam eorum quæ facta sunt virtuti et voluntati ejus qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans. Quoniam homines de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem quam hominibus hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suæ, cum antea non esset, adinvenit* (Lib. II, c. 2 et 10)?

Saint Augustin insistait, lui aussi, sur cette même observation. « Rien n'est plus raisonnable, disait-il, que de croire que Dieu a tout fait du néant; car, quoique toutes les choses qui ont été formées aient été faites de la matière, la matière elle-même a été absolument faite du néant. Gardons-nous de partager l'avis de ces philosophes qui, en voyant que nos ouvriers, quels qu'ils soient, ne peuvent rien bâtir à moins qu'ils n'aient sous la main une matière quelconque pour bâtir, pensent que le Dieu tout-puissant n'a pu, lui non plus, rien faire de rien. Non, le Dieu tout-puissant n'a pas dû, pour accomplir ses œuvres, avoir besoin d'aucune chose qu'il n'ait faite lui-même, afin de pouvoir faire tout ce qu'il voulait. Car, si pour créer il avait eu besoin de quelque chose qu'il n'eût pas faite, par cela même il n'aurait pas été TOUT-PUISSANT. Or, dire que Dieu n'est pas TOUT-PUISSANT, c'est un sacrilége; *Rectissime creditur omnia Deus de nihilo fecisse, quia, etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerent fabros et quoslibet*

disait Tertullien, auxquels on fasse usage des choses qui sont en dehors de nous : le premier, c'est le *domaine*, provenant d'un droit; le second, c'est le *bénéfice*, résultant d'une concession obtenue par la prière; le troisième, c'est l'*usurpation* accomplie par la force. Or, là où manquent les deux premiers titres, il ne reste que le troisième, fondé sur l'injustice; *Tribus modis aliena sumuntur : jure, beneficio, impetu; id est, dominio, precario vi, dominio non suppetente.*

Or, si Dieu n'avait pas créé la matière, cette matière ayant existé de toute éternité, en dehors du pouvoir de Dieu et de sa volonté, Dieu, nous venons de le voir, n'aurait pu s'en servir pour former le monde, au titre du domaine provenant d'un droit. N'ayant pas fait la matière, il n'aurait eu aucun droit sur elle. La matière ayant existé de toute éternité comme lui, aurait été aussi indépendante, aussi maîtresse d'elle-même que lui. Il ne pouvait se dire le roi, il n'aurait pas été le Seigneur, le dominateur, le maître d'un être qui lui aurait

---

opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adjuvant fabrum, et terra figulum, ut possint perficere opera sua. Si enim non adjuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil facere possunt, cum materiam ipsam ipsi non faciant. Omnipotens autem Deus nulla re adjuvandus erat quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adjuvabat eum alique res quam ipse non fecerat, non erat OMNIPOTENS, *quod sacrilegum est dicere* (DE GENESI, *Contra Manich.*, c. 10). »

été égal. Il n'aurait donc pu faire usage de la matière, dans la formation de l'univers, qu'en tant qu'il aurait obtenu comme une grâce, de la matière elle-même, de pouvoir disposer d'elle. Cette hypothèse, que Dieu n'a pas usé de la matière par droit, mais par emprunt, est d'autant plus en harmonie avec la doctrine d'Hermogène, que, d'après lui, la matière est essentiellement méchante; et cependant Dieu se serait résigné à faire usage de cette méchante substance, n'ayant rien trouvé de mieux et ne pouvant rien créer du néant, à cause des bornes de sa puissance. En dehors de ce titre, Dieu n'aurait pu disposer de la matière qu'en abusant de sa force. Or, dans le premier cas, Dieu aurait été le concessionnaire de la matière, l'être gratifié, comblé de biens par la matière; Dieu n'aurait usé de la matière que par grâce, ce qui répugne à son indépendance et à sa dignité; dans le second cas, Dieu n'aurait usé de la matière qu'en s'emparant par un acte de violence de ce qui ne lui appartenait pas, de ce qui ne dépendait pas de lui, et c'en serait fait de sa justice. Dans le premier cas, Dieu aurait été pitoyable; dans le second, il aurait été usurpateur. Or, je vous laisse à décider laquelle de ces deux hypothèses serait plus indigne de Dieu, pendant que je décide, moi, que dans l'une ou dans l'autre hypothèse Dieu ne serait pas Dieu, la misère et l'injustice répugnant également à la nature de

Dieu, l'être infini, l'être parfait; « *Eligat Hermogenes quid Deo congruat. Non potest dicere Deum ut dominum materiæ usum ad opera mundi, dominus enim non potuit esse substantiæ coæqualis. Sed precario forsan usus est, et ideo precario, non dominio, ut cum ea mala esset de mala tamen sustinuerit bona facere : uti scilicet ex necessitate mediocritatis suæ, qua non valebat ex nihilo uti. Sic respondendum Hermogeni, est cum ex dominio defendit Deum materia usum et de re non sua, scilicet non facta ab ipso.* »

22. Enfin, le dualisme est destructif du dogme de l'existence même de Dieu. C'est Origène qui a fait valoir cette dernière conséquence de la doctrine de l'éternité de la matière. « Nous voyons la matière, disait-il aux partisans de cette funeste doctrine, nous voyons la matière renfermant tant d'éléments, de qualités, de forces, d'aptitudes différentes qui, selon vous, ont fourni à Dieu les moyens de former cette œuvre si grande, si étonnante, si variée de l'univers. Eh bien, de ces deux hypothèses l'une : ou vous admettez qu'une Providence éternelle, supérieure à Dieu et à la matière, a doté cette dernière de toutes les propriétés qu'elle possède, dans la prévision que Dieu aurait dû s'en servir un jour pour en former le monde; ou ces propriétés se sont trouvées dans la matière par hasard. Si vous admettez que les

propriétés de la matière soient l'œuvre d'une providence supérieure et éternelle, vous ne faites que reculer la question, mais vous ne la résolvez pas, ou plutôt vous la résolvez dans notre sens. Car cette providence supérieure et éternelle n'aurait pu tirer que du néant des qualités que la matière n'avait pas, qui n'existaient nulle part, et dont cette providence aurait doté la matière. Mais si cette providence a tiré du néant les propriétés de la matière, elle a aussi pu tirer du néant la matière elle-même. Or, cette providence supérieure et éteruelle ayant créé du néant les propriétés de la matière, et par conséquent la matière elle-même, n'est que ce que nous appelons le Dieu créateur ayant tout créé du néant; vous admettez donc, vous aussi, la possibilité de la création et Dieu ayant tout créé du néant; vous admettez, sous une formule nouvelle, ce que vous avez l'air de nier sous l'ancienne formule; vous nous rendez par la gauche ce que vous nous ôtez par la droite; et vous êtes contradictoires, vous êtes absurdes.

Mais si vous dites qu'aucune providence n'a assujetti à Dieu la matière éternelle, n'en a disposé d'avance la quantité et les qualités qu'elle devait avoir, afin que Dieu en fît l'usage qu'il en a fait; mais que la matière s'est d'elle-même trouvée à la disposition de Dieu, pourvue de toutes les conditions et dans l'état où Dieu l'a trouvée, il faut que vous admettiez que c'est par une combi-

naison aveugle, c'est par un concours tout à fait accidentel, c'est par pur hasard que la matière se serait trouvée aussi bien disposée, possédant de si étonnantes propriétés, en sorte qu'il a été facile à Dieu d'en former les différents corps de l'univers; s'est trouvée aussi bien arrangée que si Dieu l'avait créée, disposée, arrangée lui-même avec son conseil et sa sagesse préméditée. Vous voilà donc obligés d'admettre le hasard aussi sage, aussi providentiel, aussi prévoyant et aussi puissant que Dieu même; car il est certain que si Dieu avait créé, façonné lui-même la matière première, sa puissance et sa sagesse n'auraient pu lui donner des qualités plus convenables, plus excellentes que celles qu'elle s'est trouvée avoir de toute éternité d'elle-même et en elle-même.

Mais alors je vous dirai : Pourquoi la coïncidence aveugle, le concours accidentel et le pur hasard, qui ont pu doter la matière de ses propriétés merveilleuses, n'auraient-ils pas pu arranger et former l'univers sans que Dieu s'en fût mêlé d'aucune manière? Vous soutenez, comme nous, que c'est absurde, c'est insensé de croire que la coïncidence aveugle, le concours accidentel, le hasard aient pu former l'ordre et l'harmonie admirables de l'univers; eh bien, nous vous disons qu'il n'est pas moins absurde, moins insensé de croire que c'est par une coïncidence aveugle, par un concours accidentel et par pur hasard que la matière

s'est trouvée dotée, enrichie de tant de différents éléments, de tant d'étonnantes et incompréhensibles qualités. En reconnaissant donc à la coïncidence aveugle, au concours accidentel, au hasard, le pouvoir d'avoir créé les propriétés de la matière, vous n'avez pas le droit de leur refuser le pouvoir d'avoir disposé de ces mêmes qualités, d'avoir arrangé ces éléments, et d'avoir formé le monde ; et par cela même, pendant que vous avez l'air d'admettre, *par les mots,* que Dieu ait créé le monde de la matière éternelle, vous admettez, *par le fait,* que le monde s'est formé lui-même, que Dieu n'est pour rien dans la formation du monde, et qu'enfin Dieu n'existe pas (1).

Ce sont, en effet, les conséquences que les atomistes, les épicuriens tiraient de la doctrine des

(1) « Si quantumvis naturam illam Deo providentia nulla « subjecerit, ejusmodi tamen ea per sese fuerit, ac si eamdem « providentia suopte consilio procreasset, ecquid amplius ipsa, « quam quod fortuito casuque factum videmus, effecisset? Quid « si ipse Deus materiam, quæ nulla dum esset, fingere moliri« que statuisset? Ecquid tandem ejus cum sapientia tum divi« nitas excellentius, quam quod ex ortu carente materia extitit, « molitus esset? Nam si ex providentia idem omnino profectu« rum erat, quod sine providentia factum est : quid ni ex ipso « quoque mundo auctorem omnem artificemque tollamus? « Quemadmodum enim absurdum fuerit mundum hunc dicere « tam eleganter apteque constructum, absque sapientis artificis « manu, talem extitisse; ita vim materiæ tantam ejusque con« ditionis et naturæ, adeoque artifici numinis rationi obsequen« tem, sine ortus sui principio, per se ipsam extitisse, non minus « ineptum videri debet. »

dualistes de la matière éternelle. Puisque vous admettez, leur disait l'épicurien Velléius chez Cicéron, que la nature possède d'elle-même la chaleur, que toute la force de la nature est dans la chaleur, et que c'est par la chaleur que se forment, se produisent et vivent tous les êtres; il est juste, il est raisonnable d'admettre aussi que la machine du monde elle-même s'est arrangée par ses propres forces et non pas par la force des dieux; car d'autant est plus grande et plus spontanée la force que tous d'accord nous reconnaissons à la nature, d'autant moins est-il nécessaire d'attribuer à une raison divine la formation et l'existence de toutes choses; *Sed omnia vestri solent ad igneam vim referre... Vos ita dicitis omnem vim esse ignem et in omni rerum natura id vivere, id vigere quod caleat..., illa vero cohæret naturæ viribus non deorum... sed ea quo sua sponte major est eo minus divina ratione fieri existimanda est* (*De Nat. Deor.*)

Ainsi, cette doctrine *du monde s'étant arrangé et formé de lui-même et existant de lui-même sans Dieu, et de Dieu n'ayant rien fait, ne faisant rien et n'existant pas lui-même;* cette doctrine est terrible et affreuse, si vous voulez; mais elle est très-logique dans l'hypothèse que le monde ait été créé d'une matière préexistante. Ainsi, la plus grande de toutes les erreurs, le plus grand de tous les blasphèmes, la plus grande aberration de l'esprit, le plus grand crime du cœur humain, l'A-

THÉISME, est la dernière conséquence, le dernier mot du système dualiste; il n'en faut donc pas davantage pour le repousser comme absurde (1), sacrilége et funeste.

C'est la partie spéculative, la partie doctrinale de la conférence d'aujourd'hui; quant à sa partie pratique, je vais la résumer dans quelques mots, après un instant de repos.

TROISIÈME PARTIE.

23. Nous trouvons ces mots dans le livre sacré des Psaumes : « Seigneur, c'est dans la Sagesse que vous avez tout fait; *Omnia in Sapientia fecisti* (Psal. CIII). Pourtant, le Principe dont

(1) « Est-il rien qui révolte davantage notre faible raison, « que de penser que de rien on puisse faire quelque chose? Cependant non-seulement la religion, mais la saine philosophie « nous apprend que Dieu *doit avoir créé la matière*. Car, si « elle était éternelle avec Dieu, elle serait indépendante de lui, « puisqu'elle ne lui devrait point sa création, et qu'il ne pourrait la détruire. Dieu alors ne serait pas tout-puissant; il y « aurait un être aussi ancien que lui qui n'en serait point dépendant. La Divinité ne serait plus infinie; elle serait bornée « dans son pouvoir, et l'infini doit être infini dans tous ses attributs. La matière serait une divinité rivale de la première. « Quelles absurdités ne s'ensuit-il pas du système qui admet la « coéternité de la matière avec Dieu? Dès qu'on veut faire usage « de la raison, on est forcé d'avancer que Dieu a créé de rien « tous les êtres. » (*Lettres Juives*, lettre 84e, que l'on croit écrite par le marquis d'Argens, auteur de la *Philosophie du bon sens*. Heureuse contradiction!)

parle Moïse, et en vertu duquel Dieu a tout fait, n'est que son Verbe éternel, son Discours intérieur, où est l'idée archétype de tout; car la SAGESSE DE DIEU n'est que cela. Or, en s'appuyant sur ce texte, Tertullien concluait par cette sortie sa polémique contre les *dualistes* : « On peut entendre le mot : EN LE PRINCIPE par rapport à la SAGESSE de Dieu; car tout ce que Dieu a fait, il l'avait fait déjà d'une manière idéale, en lui, avant de le faire, d'une manière réelle, hors de lui : en pensant et en disposant le tout dans sa SAGESSE. Oh vous qui voulez à tout prix que Dieu ait eu besoin de quelque chose préexistante pour faire le monde, eh bien, soyez contents, nous vous accordons que Dieu l'a vraiment trouvée, l'a vraiment eue présente *cette chose*, par laquelle il a pu accomplir ses œuvres; mais c'est une chose incomparablement plus noble que toute matière et incomparablement plus apte au dessein grandiose de la création. Car ce n'est pas la *matière éternelle* que les philosophes ont rêvée, mais c'est la Sagesse éternelle, son propre Verbe, que les prophètes nous ont révélé et nous ont fait comprendre. C'est là la chose par laquelle Dieu a vraiment fait toutes les choses, puisqu'il a tout fait par elle et avec elle; *In Sophia primo fecit, in qua cogitando et disponendo omnia fecerat. Si ergo necessaria est Deo materia ad opera mundi, habuit Deus longe digniorem et præstantiorem, non apud philosophos æstimandam, sed apud prophetas*

intelligendam : Sophiam suam. Ex hac fecit faciendo per illam et faciendo cum illa. (*Loc. citat.*).

Mais si l'on s'obstine à nier cette belle doctrine et à ne vouloir admettre que la doctrine de la matière éternelle pour la création du monde, il faut absolument, — nous venons de le voir, — ou nier Dieu, ou croire que Dieu n'est pas indépendant, n'est pas libre, n'est pas infiniment sage, infiniment riche, infiniment puissant, en un mot, n'est pas l'Être infiniment parfait dans chacun de ses attributs ni dans son être même. En effet, ceux des anciens philosophes qui n'ont pas voulu, du moins ouvertement, souscrire à l'athéisme se sont tous contentés d'un pareil Dieu. Car, ainsi que nous l'avons vu aussi (*Confér.* 10e, § VII), le Dieu des philosophes qui daignaient en admettre un, le Dieu de Platon, par exemple, de Zénon et de Cicéron, était un Dieu défectueux, un Dieu, sous quelque rapport, imparfait et fini; saint Thomas ayant fait la remarque que ceux des philosophes païens qui admettaient Dieu, ne se sont jamais doutés que Dieu est et doit être l'être tel qu'on ne puisse rien imaginer de plus grand et de plus parfait; *Non omnibus dicentibus Deum esse, Deus est id quo nihil majus cogitari potest.*

Or ces philosophes, d'après saint Paul, étaient sans doute bien coupables de ne pas reconnaître en Dieu toutes les perfections dont toutes les créatures visibles sont la preuve, et que la foi constante

et universelle du genre humain reconnaissait dans le Dieu unique, créateur et maître souverain de l'univers. Mais enfin on peut bien dire, pour leur excuse, qu'ils n'avaient pas les idées justes, précises, nobles, élevées, sublimes, parfaites, que le christianisme, et le christianisme seul, nous a données de Dieu.

Ce qui est tout à fait inexcusable, inconcevable, incroyable, monstrueux, c'est de voir, même de nos jours, au milieu des nations chrétiennes, au sein des lumières du christianisme, des hommes soi-disant philosophes qui, en niant le dogme de la création du monde du néant, et en admettant l'existence de la matière de toute éternité, se résignent eux aussi, tout comme les philosophes du paganisme, à admettre pour leur Dieu un être dépourvu de la puissance réelle, de la puissance complète, de la puissance absolue; un être défaillant, fini dans sa nature aussi bien que dans ses attributs et ses perfections. Car, ainsi que nous venons de le voir, si Dieu a, tout comme l'homme, eu besoin de la matière pour faire la moindre chose; si, tout comme l'homme encore, il ne peut commander qu'à ce qui est, il n'a que la puissance bornée, incomplète, contingente, précaire de l'homme; il n'est qu'un être un peu plus ancien, un peu plus sage, un peu plus puissant que l'homme, mais pas de beaucoup, et toujours de la même nature, de la même espèce que l'homme. Or un pa-

reil Dieu, tout à fait homme et rien de plus que l'homme, ne peut pas être le vrai Dieu de l'homme.

24. Pour moi, je le déclare, je ne voudrais pas de ce Dieu qui ne s'élèverait que de quelques degrés de perfection au-dessus de moi, et qui, du reste, ne serait qu'un autre moi-même. Je ne veux courber mon front, je ne veux rendre mes hommages, mon culte, qu'à un Dieu, le comble de toute vertu, de toute puissance, de toute perfection, à un Dieu infiniment puissant et infiniment parfait.

C'est peut-être trop de fierté, trop de prétention, trop d'orgueil de ma part; j'ai peut-être tort de me montrer si exigeant et si difficile en fait de divinité. Mais que voulez-vous que j'y fasse? C'est comme ça; c'est là ma passion, ma faiblesse; je ne veux m'agenouiller que devant l'Infini; et tout autre Dieu ayant le plus petit défaut, manquant de l'*infinité* de quelque côté que ce soit, ne m'intéresse pas, ne me suffit pas, ne me contente pas, et je ne saurais me décider à l'adorer.

Quant au Dieu imparfait de la raison philosophique, à ce pauvre Dieu, à ce Dieu impuissant, imbécile, s'étant arrangé avec la matière éternelle du monde pour former le monde, je le laisse sans regret, ce Dieu-là, aux philosophes, les meilleures gens du monde, comme on sait, à l'intelligence bornée, à l'esprit modeste, au goût facile, aux exigences modérées, aux prétentions discrètes, se

contentant de tout, même de la misère; acceptant tout, même l'erreur; se pliant à tout, même à la contradiction; avalant tout, même l'absurde; et, à l'exception des dogmes du christianisme qui les empêchent de dormir et qu'ils cherchent à chasser de leur esprit et de leur cœur, du reste recevant toute espèce de doctrine avec la docilité d'écoliers et la crédulité d'enfants. Eh bien! ils peuvent s'en contenter de ce Dieu de leur création, si cela leur convient, si cela leur plaît; pour moi, je ne m'en contente pas, je n'en veux pas. A chacun son goût! et mon goût, à moi, c'est pour le Dieu de la révélation, pour le Dieu de la foi, pour le Dieu que l'homme n'a pas imaginé, n'a pas façonné selon son ignorance, ses ténèbres, ses goûts, ses fantaisies, ses caprices et ses passions.

Je vais même plus loin : si l'Écriture, si l'Église ne me proposaient qu'un Dieu semblable à celui que les philosophes ont improvisé, je renierais l'Écriture, je renoncerais à l'Église. Cette Écriture ne serait pas sainte, ne serait pas divinement inspirée; cette Église ne serait pas la vraie Église, divinement établie. J'irais, dans ce cas impossible, chercher une autre révélation, une autre Église. Ah! dans l'intérêt de la satisfaction de ma raison, du bonheur de mon cœur, de la dignité de ma condition, de la perfection de tout mon être, je veux croire, j'ai besoin de croire au Dieu qui peut tout, qui sait tout, qui régit tout; au Dieu indépen-

dant de tout, maître de tout, supérieur à tout, qui a tout précédé, qui survit à tout, qui soutient tout, qui récompense tout; je veux m'incliner, j'ai besoin de m'incliner devant le Dieu parfait, le Dieu infini; et puisque c'est l'Écriture sainte seule qui m'offre un Dieu pareil, et que c'est l'Église catholique seule qui maintient dans toute leur pureté ces idées et cette foi touchant la nature et l'être de Dieu,—idées les seules dignes en même temps et de ma raison, et de sa grandeur, et de sa majesté, et dont la philosophie ne s'est pas même doutée—je baise cette Écriture sainte et je l'adore; je m'incline devant cette Église et je m'y soumets. Je ne veux pas du Dieu des philosophes, et je m'arrange du Dieu de l'Évangile, que la raison prouve, que le monde atteste, que l'humanité adore. C'est le seul Dieu que je puis adorer sans me dégrader.

Or ces sentiments à moi sont, je n'en doute guère, les sentiments de vous tous, comme de tous les vrais chrétiens, de tous les véritables hommes, et même de tous les vrais philosophes. Répétez donc tous avec moi : Oui, c'est ce Dieu de l'Écriture sainte, de l'Église, de l'Évangile, de la vraie raison, de l'humanité, que je connais, que j'admets; et je n'en veux admettre, n'en veux reconnaître aucun autre. Je me prosterne donc à ses pieds et je l'adore, parce que c'est le seul auteur de mon être, parce que mon âme et mon corps sont l'œuvre de sa puissance, et que la série de mes jours a été

organisée au sein de sa providence et de sa bonté. Je m'attache à lui, je m'abandonne à lui, je place en lui toute mon espérance; je suis satisfait de lui, je suis heureux en lui et avec lui; *Mihi autem adhærere Deo bonum est, ponere in Domino meo spem meam.* Je me donne tout à lui, j'accepte ses révélations, je crois à sa doctrine, j'obéis à ses lois, je pratique son culte; je fais de ce Dieu l'unique objet de mes pensées, de mes sentiments, de mes opérations; j'en fais la règle de ma vie, le centre de mes désirs, l'objet de mon amour. Et puisqu'il veut bien me le permettre, étant infiniment bon comme il est infiniment puissant, je l'embrasse, ce Dieu unique, source intarissable de tout bien, centre de toute perfection, de tout charme, de toute beauté; oui, je l'embrasse, je le presse sur mon cœur, j'en fais ma gloire, mon trésor, mes délices, ma félicité. Je ne cherche que lui sur cette terre, afin d'être en compagnie de lui dans le ciel; je ne veux que lui dans le temps, afin de jouir de lui dans l'éternité; *Quid mihi est in cœlo et a te quid volui super terram? Deus cordis mei, et pars mea Deus in æternum.* Ainsi soit-il.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

LA RAISON PHILOSOPHIQUE

ET

LA RAISON CATHOLIQUE.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI :

A BESANÇON.....	chez	TURBERGUE........... CORNU................	libraires.
— LYON..........	chez	PERISSE FRÈRES........ GIRARD ET JOSSERAND.	id.
— MONTPELLIER.	chez	SÉGUIN FILS........... MALAVIALLE...........	id.
— NIMES..........	chez	WATON................	id.
— ANGERS.......	chez	LAINÉ FRÈRES......... BARASSÉ..............	id.
— NANTES........	chez	MAZEAU FRÈRES.......	id.
— METZ..........	chez	PALLEZ ET ROUSSEAU..	id.
— ROME..........	chez	MERLE................	id.
— MILAN.........	chez	DUMOLARD............	id.
— TURIN.........	chez	BOCCA.................	id.
— MADRID.......	chez	BAILLY-BALLIÈRE......	id.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
RUE JACOB, 56.

LA RAISON PHILOSOPHIQUE

ET LA

RAISON CATHOLIQUE

OU

CONFÉRENCES SUR LA CRÉATION,

PRONONCÉES A PARIS DANS L'ANNÉE 1852,

AUGMENTÉES ET ACCOMPAGNÉES DE REMARQUES ET DE NOTES,

PAR

LE T. R. P. VENTURA DE RAULICA,

Ancien Général de l'Ordre des Theatins, Consulteur de la Sacrée Congrégation des Rites, Examinateur des Evêques et du Clergé romain.

SUITE DES CONFÉRENCES DE L'ANNÉE 1851.

TOME SECOND.

SECONDE PARTIE.

PARIS,

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE CASSETTE, 4.

1853.

AVIS DES ÉDITEURS.

DE LA VRAIE ET DE LA FAUSSE PHILOSOPHIE, en réponse à une lettre de M. le vicomte de Bonald, par le révérend Père Ventura de Raulica. 1 vol. in-8°; prix : 1 fr. 50 c.

Dans une publication récente, M. le vicomte Victor de Bonald nous présente aux yeux du public (page 188) comme ayant qualifié d'une manière injurieuse à son auteur cet opuscule du savant théatin. C'est une inexactitude fort grave contre laquelle nous devons réclamer.

La réponse pleine de convenance que nous fîmes, l'année dernière, à une lettre assez extraordinaire de M. de Bonald, exprimait nos regrets sur le caractère et les proportions qu'avait pris la discussion entre deux hommes distingués; mais nous pouvons affirmer qu'on n'y trouve point le mot injuste et blessant que l'honorable M. de Bonald paraît nous attribuer.

TREIZIEME CONFERENCE.

CONTINUATION DES ATTAQUES CONTRE LE DOGME DE LA CRÉATION : LE PANTHÉISME.

Et resedit qui fuerat mortuus, et cœpit loqui; Et celui qui était mort se releva, et commença à parler.
(*Évangile du jour.*)

1. C'est une grande et profonde parole que celle du roi prophète disant : « J'ai cru; et c'est pour cela que j'ai parlé; *Credidi, propter quod locutus sum* (*Psal.* CXV). Il y a dans cette parole toute une science, tout un système de la plus haute philosophie.

C'est que le discours, *oratio,* n'est que la raison manifestée par la bouche; *ratio oris*, comme l'a dit Cassiodore, cité par saint Thomas. C'est que parler n'est que raisonner tout haut, comme raisonner n'est que parler tout bas. C'est que la

parole est la raison de la langue, comme la raison est la parole de l'esprit.

Or, puisqu'il faut croire au moins aux premiers principes, aux vérités premières, pour pouvoir raisonner, il faut aussi croire pour pouvoir parler; et la foi, qui est le point de départ de tout raisonnement, l'est aussi de tout discours; *Credidi, propter quod locutus sum.*

Cette condition de l'homme, en tant qu'être raisonnable, est aussi la condition de l'homme religieux, de l'homme chrétien. C'est par la foi seule, dit saint Paul, que nous pouvons nous rendre compte des plus grands mystères; *Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei* (*Hebr.*, XI); et, par conséquent, c'est aussi par la foi que nous pouvons en parler; et celui qui peut dire, « Je crois, » peut dire aussi, « Je parle; » *Credidi, propter quod locutus sum.*

Pourtant cet heureux jeune homme dont l'évangile d'aujourd'hui nous dit que, ressuscité par la puissance divine de Jésus-Christ, il se releva, et commença à parler, *Et resedit qui erat mortuus, et cœpit loqui,* est, d'après l'interprétation des Pères, la figure de ceux qui, rappelés à la vie de l'esprit par la grâce de la foi, par cela même qu'ils croient bien, peuvent aussi bien parler de la vraie religion; *Credidi, propter quod locutus sum.*

Au contraire, ceux qui croient mal, ou qui ne croient point du tout, ne peuvent parler que fort

mal ou point du tout des grandes vérités religieuses. Ce sont presque des mugissements de bêtes fauves, des cris d'enfer qu'on croit entendre sortir de leur bouche, sur ces graves et importants sujets, et non pas un langage d'êtres raisonnables, d'êtres humains.

C'est ce qui arrive aux faux sages, qui, en marchant dans les voies de la pure raison philosophique ancienne et moderne, se sont écartés des voies de la foi, et ont abjuré le dogme de la création. En perdant la foi du chrétien, ils ont perdu la vie de l'esprit, la parole de l'homme; ils ne parlent que le mensonge et l'erreur; et le mensonge et l'erreur ne sont que le langage de Satan.

Nous avons déjà entendu le langage des philosophes DUALISTES niant le dogme de la création; nous allons entendre aujourd'hui celui des PANTHÉISTES niant le même dogme; et, en considérant le panthéisme 1° dans ses causes et son histoire, 2° dans ses doctrines, et 3° dans ses résultats, nous trouverons le langage de ses docteurs également menteur, erroné, déraisonnable, impie. C'est le sujet de cette conférence. *Ave Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

2. La vérité seule, mes frères, n'admet qu'une seule formule, claire, précise, arrêtée, et toujours la même; l'erreur s'énonce de diffé-

rentes manières, plus ou moins obscures, plus ou moins vagues, plus ou moins changeantes : une même erreur, comme elle est différemment conçue, est différemment formulée.

Tandis donc que la vérité, par rapport à la création, est et a été toujours crue, toujours articulée dans ces termes si simples, DIEU A TOUT CRÉÉ DU NÉANT; l'erreur contraire a été présentée par les philosophes *panthéistes*, au moins sous quatre points de vue différents. Pour quelques-uns de ces philosophes, Dieu n'a créé le monde de sa propre substance que comme tout père engendre son fils de son propre sang : c'est le panthéisme par GÉNÉRATION. Pour d'autres, au contraire, tous les êtres ne sont sortis de la substance divine que comme la lumière sort du soleil, la chaleur du feu, les gaz de la terre : c'est le panthéisme par ÉMANATION. Il y en a qui vous disent tout bonnement que, dans la production des êtres, Dieu ne fait que modifier, transformer de différentes manières sa propre substance, restant en tout et toujours lui-même, comme l'immensité des eaux du même Océan, se glissant dans toutes les sinuosités de la terre, s'y circonscrit, et forme des bassins différents : c'est le panthéisme par LIMITATION. Et il y a enfin des philosophes pour lesquels la substance divine n'est mêlée au monde que comme l'âme humaine est unie au corps : et c'est le panthéisme par ANIMATION.

Mais sous ces differentes formules et ces noms

différents, le fond de ces systèmes panthéistes est le même : c'est qu'il n'y a dans l'univers qu'une substance unique, la substance divine; c'est que Dieu a tout fait de cette substance, ou de lui-même; en sorte que tout ce qui existe est Dieu, et Dieu est tout et en tout.

Cette immense erreur doit son origine à plusieurs causes; je vais vous en indiquer seulement trois.

3. L'Écriture sainte a dit : Tout homme qui abandonne la science de Dieu n'est plus que vanité; il se met dans l'impossibilité de comprendre CELUI QUI EST, le Dieu invisible par les créatures visibles, le grand Artisan par ses œuvres; *Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de illis quæ videntur bona non potuerunt intelligere* EUM QUI EST, *neque operibus attendentes agnoverunt quis esset Artifex.* (*Sapient.*, c. XIII, 1). Or cette SCIENCE DE DIEU, qui, d'après ces belles paroles, est le fondement, l'appui, la règle, la lumière de la raison, et sans laquelle la raison ne comprend rien, ne peut rien, et n'est que *vanité, illusion, erreur;* cette SCIENCE DE DIEU, dis-je, n'est certainement pas et ne peut pas être la raison elle-même. Cette SCIENCE DE DIEU n'est et ne peut être que la *science de la foi* que Dieu avait révélée aux hommes; qui, par la tradition, s'était répandue par le monde; qui s'y était maintenue pour bien des siè-

cles, et avait formé la seule religion et la seule philosophie du genre humain (1).

Mais, dès que la raison humaine, en cessant d'être croyante pour devenir purement et simplement *philosophique,* osa, sous prétexte qu'elle ne pouvait pas le comprendre, rejeter le dogme de la *science divine,* le dogme traditionnel : QUE DIEU A CRÉÉ LE MONDE DU NÉANT ; dès qu'elle prétendit s'expliquer, par ses propres moyens, l'acte immense de la création, ce secret impénétrable de l'Être infini, elle ne comprit plus rien à Dieu ni au monde; elle devint, ainsi que l'a dit l'auteur sacré du livre de *la Sapience,* DÉRAISONNEMENT, *délire,* et vain jouet de toutes les opinions; elle se trouva, de toute nécessité, accollée à trois différentes er-

(1) Nous sommes heureux d'être parfaitement d'accord, dans cette théorie sur les traditions, avec le savant professeur de théologie à la Sorbonne, M. l'abbé Maret. Nous n'avons qu'une remarque à faire sur ce qu'à ce sujet il a dit tout à fait dans notre sens, mais mieux que nous : c'est que, pour ce docteur, non-seulement toute vérité, même de l'*ordre naturel*, et toute raison, mais aussi *toutes les idées,* ne sont que le résultat d'une révélation divine se transmettant par la parole. C'est, comme on le voit, la doctrine pure et simple de l'illustre vicomte de Bonald que nous avons combattue; car, pour nous, *les idées*, c'est l'âme qui se les forme elle-même, en vertu de cette faculté ineffable qui s'appelle l'INTELLECT AGISSANT, *intellectus agens.* (Voyez notre brochure : *De la vraie et de la fausse Philosophie;* Paris, 1852, chez Gaume.) A cette exception près, M. Maret est *traditionnaliste* tout autant que nous, et plus que nous. Voyez ses belles et éloquentes paroles sur ce sujet, à la note A, à la fin de cette Conférence.

reurs, et, ainsi que nous l'avons remarqué, n'eut plus que le choix entre le DUALISME, l'ATOMISME et le PANTHÉISME. Or, le dualisme, ou le système *que Dieu a tout fait d'une matière préexistante aussi éternelle que lui,* parut, à certains philosophes, par trop absurde. L'atomisme, ou la doctrine *que Dieu n'est pour rien dans l'existence du monde, et que le monde n'est que le résultat fortuit du mouvement aveugle des atomes,* sembla à ces mêmes philosophes par trop impie. Les voilà donc, ne voulant pas plier leur front devant la vérité, *que Dieu a fait le monde de rien*, obligés de s'arrêter à l'opinion *que Dieu a fait le monde de sa propre substance, de lui-même; que tout ce monde est Dieu, et que tout Dieu est ce monde;* les voilà obligés à poser le principe primordial des créatures dans la substance de Dieu, une, simple, spirituelle, indivisible, incommunicable, infinie, se reproduisant toujours la même sous des formes différentes par la *génération,* l'*émanation,* la *limitation* et l'*animation;* les voilà obligés à confondre la cause et l'effet, le Créateur et la créature, l'esprit et la matière, l'Infini et le fini, Dieu et l'homme, ne sachant plus si Dieu est homme, ni si l'homme est Dieu; les voilà obligés de s'accrocher au PANTHÉISME, et de le proclamer comme la vraie doctrine, le seul système orthodoxe *sur l'origine des choses;* et c'est là ce qu'on osa appeler du *progrès,* de la *sagesse,* de la *philosophie*. Ainsi, le

panthéisme n'est dans son origine qu'un grand écart, un grand crime de l'homme n'ayant foi que dans son infaillibilité personnelle, osant porter un regard téméraire sur la création, et se rendre compte de l'œuvre de Dieu sans consulter le Dieu qui l'a faite, l'Auteur divin qui, comme il l'a déclaré lui-même, s'en est réservé le secret, de manière à ce qu'aucun effort, aucune dispute ou spéculation humaine ne puisse l'atteindre; *Mundum tradidit disputationi eorum, ut* NON COGNOSCAT HOMO *opus quod operatus est Deus ab initio* (*Eccle.*, III).

C'est donc là la première cause du panthéisme, qui, comme l'a remarqué l'illustre auteur que je viens de citer, se répète et se répétera toujours avec les mêmes résultats (1). En voici la seconde :

4. C'est un fait bien extraordinaire, mais que les immenses recherches faites dans ces derniers temps sur la religion des peuples ont mis hors de toute contestation, que, malgré tous les efforts de la raison et des passions humaines pour l'anéantir, le dogme primitif d'un Dieu suprême, éternel, tout-puissant, infini, ayant existé *seul*, et *seul* ayant créé l'univers, n'a jamais, ni nulle part,

---

(1) « Les philosophes qui, *après avoir abandonné la foi et les traditions divines*, veulent sonder, d'un esprit orgueilleux, le mystère des origines, aboutissent nécessairement au panthéisme. » (MARET, *Essai sur le Panthéisme*, page 186.)

pu être *entièrement* effacé de l'esprit des hommes, et que, même au milieu des ténèbres de la plus stupide idolâtrie, on le voit briller, ce dogme, d'une splendeur toute divine, en tête de toutes les théogonies même des peuples les plus sauvages. Mais, malheureusement, la raison philosophique, que la création du néant, à ce qu'elle dit, étonne, écrase et désespère, en appliquant à la puissance infinie de Dieu la maxime qui n'est vraie que par rapport à la puissance finie de l'homme, *Que rien ne se fait de rien;* n'a bien souvent réussi que trop à persuader aux peuples que Dieu n'a pu créer le monde du néant. Or, pour des peuples fermes, d'un côté, dans la foi à l'existence *solitaire* et éternelle d'un Dieu, cause première et *unique* de tout ce qui est, et, de l'autre côté, ayant trempé dans l'erreur nouvelle *de l'impossibilité de la création du néant*, il ne restait d'autres moyens de concilier ces deux doctrines opposées, que d'admettre que Dieu *a donc tout fait de lui-même.* De là le système qu'il n'y a pas, il n'y a jamais eu, dans la nature, de production, de création véritable; que l'œuvre du monde n'a pas été la réalisation de ce qui n'était nullement, mais la manifestation de ce qui avait été à l'état latent dans la substance infinie, ou l'évolution, le développement d'une réalité existante avec toutes ses parties dans un germe, et revêtant successivement les différentes formes des êtres qui constituent l'univers;

que tout est sorti d'un même principe, d'un *même œuf*; que Dieu est en toutes les choses, et que toutes les choses sont en Dieu; c'est-à-dire le PANTHÉISME.

Il est à remarquer que c'est l'Inde et l'Égypte, en Orient, et l'Allemagne, en Occident, les contrées où l'instinct religieux est le plus profond et le plus inébranlable, qui ont été les terres classiques du panthéisme. C'est donc en abusant de l'instinct religieux des peuples et de la constance de leur foi au Dieu seul auteur et maître de tout, que la raison philosophique a réussi dans les temps anciens — espérant en faire autant de nos jours — à leur faire adopter le panthéisme, à le faire ériger, par les peuples, en religion, à en faire le fond de leur théologie; et par là — comme Cicéron en faisait le reproche aux stoïciens — à les enfoncer toujours davantage dans toutes les saletés et les horreurs de la superstition et de l'idolâtrie. Car Dieu étant en tout, il faut l'adorer en tout, même dans les astres, même dans l'homme, même dans la brute, même dans les plantes (1).

(1) On a dit que la première erreur de l'homme a été la *déification de la nature*. Rien n'est moins exact. La première erreur de l'homme a été la négation du monde créé du néant; la déification de la nature en a été la conséquence. La raison humaine a voulu sonder les mystères et les lois de l'Être infini dans la formation du monde, a voulu y voir par ses propres lumières, et, n'y ayant rien compris, s'est jetée sur les causes secondes, leur a attribué une vertu, un être divin, et a fini par les

Il a été d'autant plus facile d'entraîner les peuples au panthéisme, que ce système, inadmissible par la raison, est saisissable par l'imagination et par les sens. L'on voit que tout être vivant n'est que l'émanation, le développement d'un germe antérieurement existant. Rien n'est donc plus aisé pour l'imagination que de rêver, en argumentant du particulier à l'universel, que, comme tout être émane de la substance d'un autre être, de même l'univers entier a émané de la substance de Dieu.

Le panthéisme n'est donc au fond que l'altération du dogme primitif de la création, qui, loin de l'avoir enfanté, le suppose et le prouve. On n'aurait jamais pu réussir à persuader aux peuples

---

adorer. L'idolâtrie, ce grand crime du cœur de l'homme, n'a eu sa cause première que dans l'erreur panthéiste, qui s'était d'avance glissée dans son esprit. La raison avait déjà commencé par croire à la divinité des êtres, bien avant que le cœur ne leur eût offert ses coupables hommages. Saint Paul nous a dit que les anciens philosophes ne se sont livrés au culte des créatures, même des animaux, qu'après s'être retranchés dans leurs pensées orgueilleuses, et être devenus sots en s'imaginant d'être sages; *Evanuerunt in cogitationibus suis... Dicentes se esse sapientes stulti facti sunt... et servierunt creaturæ magis quam Creatori* (Rom., I). Et, bien longtemps avant saint Paul, l'auteur sacré du livre de *la Sapience*, ainsi qu'on vient de l'entendre, a commencé par ces mots l'horrible histoire de l'idolâtrie : « Dès que l'homme abandonne la science de Dieu, il n'est plus que vanité ; *Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Et puisque cette science n'est que la révélation divine, l'idolâtrie n'a commencé que lorsque la raison a abandonné cette *science reçue*, pour se livrer à une autre science de sa création.

que tout *émane de Dieu*, et que tout est Dieu, s'ils n'avaient pas cru d'avance à l'existence d'un Dieu unique, sans principe lui-même, et lui seul le principe unique, l'unique cause de tout. Si cette foi ne se fût trouvée préalablement dans tous les esprits, le panthéisme, cette immense aberration de la raison humaine, comme Schlegel lui-même l'a remarqué (1), serait inexplicable. C'est ainsi que même l'erreur sert bien souvent à constater la connaissance précédemment existante de la vérité!

Une troisième cause du PANTHÉISME, on la trouve dans la haine secrète de la raison philosophique pour la vraie religion. Il y a des périodes dans la vie des peuples qui se sont éloignés de la vérité, où le besoin d'y revenir se fait sentir d'une manière impérieuse, et où ces peuples sont prêts à l'embrasser d'enthousiasme. Que fait donc, dans des circonstances pareilles, la fausse philosophie, afin de paralyser, d'arrêter cet élan des peuples vers la vraie foi, menaçant de renverser la raison orgueilleuse de son trône? Elle se fait religieuse, elle se fait même dévote. Elle improvise une reli-

(1) « Si l'on considère le système indien de l'*émanation* « comme un développement naturel de l'esprit, IL EST ABSO- « LUMENT INEXPLICABLE; si, au contraire, on l'envisage « comme une *révélation altérée* ou mal comprise, tout s'é- « claircit, le système devient très-facile à expliquer. » (*Essai sur la langue et la philosophie des Hindous.*)

gion nouvelle, horrible mélange de dévergondage dans le raisonnement et de licence dans les mœurs, de superstitions et d'impiétés. Elle revêt tout cela de formes religieuses, mystiques. Elle restaure le panthéisme, l'unique système d'erreur pouvant concilier et faire admettre toutes les erreurs, satisfaire tous les mauvais penchants de l'homme et flatter toutes ses passions. Et par cette religion, où toutes les obscénités et tous les crimes trouvent leur sanction et leur appât, à côté de toutes les absurdités, elle s'efforce d'entraver les progrès de la religion véritable.

Ceci s'est vu deux fois depuis l'ère vulgaire : la première fois, dans les premiers siècles du christianisme, et la seconde fois, dans la moitié, qui vient de s'écouler, de notre siècle; ainsi que vous allez le voir par le résumé historique que je vais maintenant vous dresser du panthéisme.

5. En entendant parler du panthéisme comme du système philosophique le plus répandu, le plus suivi aujourd'hui parmi les philosophes, n'allez pas croire, mes frères, que cette doctrine d'erreur soit une invention récente, une découverte de la science moderne, une création nouvelle de l'esprit humain, un résultat inconnu jusqu'ici du progrès humanitaire. On vous a dit tout cela; on vous l'a répété sur tous les tons : mais rien n'est plus faux. Le panthéisme n'est pas d'hier ni d'aujourd'hui. Le

panthéisme ayant, comme toutes les erreurs, ainsi qu'on vient de le voir, sa première cause dans l'orgueil de la raison humaine, est aussi ancien en philosophie que l'orgueil est ancien dans l'homme.

Nous trouvons, en effet, le panthéisme professé chez les Hindous depuis plusieurs milliers d'années. D'après leurs livres sacrés et scientifiques, les Vedas, le Code de Manou et le Système Vedanta, qui remontent à la plus haute antiquité, « Brahm ou Dieu n'est que l'unité absolue, éternelle, indivisible, indéterminée, affranchie de toute limite, de toute forme, de toute distinction; n'est que la substance première et universelle, de laquelle s'est dégagée Maya, ou l'*Illusion*. Cette émanation de Maya, se renouvelant à chaque instant, est le développement successif, naturel, nécessaire de la nature de Brahm; c'est sa vie, et en même temps c'est la source de tous les êtres formant l'univers, et n'ayant que des apparences sans réalité, des formes sans substance : la substance vraie, réelle, unique, n'étant que Brahm. L'air, le feu, l'eau, la terre, les hommes, les animaux, les plantes, ne sont que Brahm. Moi, je suis Brahm, et vous êtes Brahm aussi : Brahm étant tout et en tout sous des formes et des couleurs différentes. Ainsi, le connaissant et le connu, le sujet et l'objet, le relatif et l'absolu, le fini et l'infini, sont identiques; et il n'en peut pas être autrement, dit la raison philosophique indienne, dans le Vedanta. Car, s'il y avait d'autres

substances, d'autres réalités hors de Brahm, puisqu'elles ne pourraient sortir que de lui, il faudrait admettre en lui la divisibilité, la limitation, c'est-à-dire, des imperfections répugnantes à son essence même, ce qui est absurde (*Précis de l'Histoire de la philosophie*). »

« L'homme donc, dit toujours le Vedanta', l'homme qui considère le monde et les autres hommes comme des êtres distincts de Brahm, ou comme des êtres ayant la réalité de l'être, est à l'état de rêve; ce n'est qu'en reconnaissant que Brahm est tout, qu'il se réveille. La science est le réveil véritable de l'humanité. Dans un temps déterminé, tous les hommes retomberont dans le sein de Brahm, d'où ils sont sortis, sans conserver la moindre trace de leur personnalité : le véritable bonheur de l'homme n'étant que dans le *Nirvana*, ou dans son entière absorption par Brahm et dans Brahm. Il n'y a donc que les sages, les bouddhistes, les seuls s'étant délivrés de toutes souillures, qui parviendront à cet état de perfection et de félicité. Les autres n'y arriveront qu'après que, en mourant, ils seront passés par mille enfers (*Précis de l'hist. de la phil.*). »

Vous voyez donc, mes frères, par ce court exposé, que la philosophie des Hindous, ainsi que la religion qui en est le reflet, n'est que le panthéisme par *émanation*, le plus rigoureux, le plus complet qui ait jamais paru. Mais, en entendant cet

exposé du système indien, ne vous semble-t-il pas entendre les Fichte, les Schelling, les Hegel, les Pierre Leroux, les Lecouturier, et d'autres de vos panthéistes? Ce sont les mêmes doctrines, les mêmes raisonnements exprimés dans les mêmes termes. Vous pouvez donc voir, dès à présent, que tous les philosophes qui, dans la suite des siècles jusqu'à nos jours, ont professé la même erreur, ne l'ont pas inventée, mais n'ont fait que l'emprunter aux Hindous; ils n'ont fait que se copier, se voler les uns les autres. Mais ne devançons pas les époques, et revenons au point de vue historique du panthéisme, et voyons par quelles phases il a passé, avant de se reproduire d'une manière si déplorable et si *invérécónde* parmi nous.

6. De l'Inde, le panthéisme fit irruption en Perse; mais la raison philosophique de ce pays en changea les formes. D'après cette raison, Dieu n'a fait qu'engendrer de sa substance Ormudz, le principe de tout bien, et Ahrimane, le principe de tout mal. C'est donc le panthéisme par *génération*, substitué au panthéisme par *émanation* des Hindous. Plus tard, cette même raison philosophique ayant trouvé que ce Dieu, engendrant de sa substance unique deux principes si opposés, était un embarras, se hâta de le mettre de côté, éleva *Ormudz* et *Ahrimane* à la dignité de deux principes

également improduits et éternels : ce qui donna lieu à la naissance du Dualisme, qui, du temps de Manès, devint la doctrine dominante dans cette contrée.

Ce panthéisme par *génération*, des Perses pénétra dans l'Égypte ; car, d'après les historiens grecs et les philosophes alexandrins qui nous ont transmis les systèmes philosophiques de ce pays, le Dieu sans nom, l'Obscurité primitive et incompréhensible, ayant existé avant tout, n'a enfanté de sa propre substance, hors d'elle-même, qu'Osiris, le principe spirituel, lumineux et actif de la nature, et Isis, le principe matériel, ténébreux et passif. Quant aux deux émanations que la théogonie égyptienne reconnaissait en Dieu, l'une par laquelle il aurait engendré Kneph, *la raison effective des choses*, et l'autre par laquelle il aurait produit Phta, *le dieu du feu, le principe vital, l'organisateur du monde ;* ces émanations s'étant effectuées en Dieu même, et étant restées en lui, ne sont qu'une altération grossière du dogme de la Trinité, qui, quoique d'une manière obscure, se trouve consigné dans les premiers versets de la Genèse ; que les patriarches et les prophètes, et en quelque sorte même le peuple des Juifs, ont connu ; que la tradition avait, d'une manière vague, répandu dans le monde, et dont elle avait conservé les traces dans toutes les théogonies des peuples (1).

(1) Ainsi, ce n'est pas, comme le prétendent les modernes

En Grèce, le panthéisme n'a été importé que par Pythagore, qui l'avait lui-même puisé aux Indes et en Égypte, dans les longs voyages qu'il fit en Orient; mais il paraît qu'il lui donna un aspect tout nouveau; car, d'après les pythagoriciens célèbres Timée de Locres et Ocellus de Lucanie, qui nous ont conservé, à ce qu'on prétend, les doctrines de Pythagore, l'univers EST TOUT, et rien n'est hors de lui; il est un être vivant, ayant son âme comme tous les êtres qui vivent : Dieu est l'âme du monde que Dieu a tiré de lui-même. C'est donc, comme on voit, le panthéisme par *animation*. Car, dans ce système, Dieu serait la forme substantielle du monde, tout comme l'âme est la forme substantielle du corps dans l'homme. Xénophane, Parménide, et avec plus d'éclat Zénon, suivirent, développèrent de différentes manières ce même système; et la doctrine du monde être animé et du Dieu âme du monde, informant et divinisant toutes les choses, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs (voyez ci-dessus, *Essai sur la philosophie anc.*, Ire part.), fit la base de la philosophie des stoïciens. Mais cette philosophie, en désaccord avec elle-même, tantôt

---

incrédules, d'après Dupuys, des théogonies païennes qu'est sortie la doctrine de la Trinité chrétienne; mais c'est, tout au contraire, de la révélation chrétienne, aussi ancienne que le monde, que sont sorties les notions de l'auguste dogme de la Trinité, qui se trouvent, plus ou moins pures, plus ou moins altérées, dans toutes les théogonies païennes.

admettait que Dieu était uni au monde, tantôt qu'il en était séparé, mais ayant toujours quelque chose de corporel, ou tout bonnement un corps; et parfois aussi elle admettait tantôt que Dieu n'était que le monde, et tantôt que le monde n'était qu'un animal philosophe (ce qui n'était pas dire qu'il fût le meilleur des mondes possibles); et ce philosophe-animal n'était pour les stoïciens que la NATURE, l'univers entier, éternel, intelligent, infaillible, tout-puissant, infini.

Mais le panthéisme n'eut pas un grand succès en Grèce. Partagés en deux grandes sectes, la secte *rationaliste* et la secte *matérialiste*, les philosophes grecs ne suivirent généralement que le dualisme de l'école de Platon et d'Aristote, ou l'atomisme de l'école de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure. C'est dans l'un de ces deux systèmes qu'alla donc s'engloutir ensuite le panthéisme stoïcien, jusqu'à ce que tous les trois, ces vastes systèmes d'erreur, tombant à leur tour dans le scepticisme universel, absolu, qui en est la dernière conséquence, eussent fini par détruire en Grèce toute croyance religieuse, par y abrutir le peuple, et lui faire perdre, avec toute religion, toute force, toute dignité, toute iudépendance et toute liberté.

Cette lamentable histoire s'est répétée aussi à Rome. En devenant la maîtresse de la Grèce, Rome finit par en adopter aussi les doctrines et les mœurs. En compagnie du *dualisme* et de l'*atomisme*, le

panthéisme y pénétra aussi ; mais ce fut d'abord le panthéisme par *génération*, car Virgile nous parle de Jupiter comme étant le PÈRE de tous les hommes et de tous les dieux, *Parens hominumque deorumque;* et Cicéron, se faisant l'historien des doctrines répandues dans sa patrie, nous dit que, d'après ces doctrines, « cet être animé, plein de prudence et d'intelligence, qu'on appelle l'HOMME, a été ENGENDRÉ d'une manière ineffable par le Dieu suprême; *Animal hoc providum, sagax et consilii plenum, præclara quadam ratione* GENERATUM *est a Deo supremo.* » Plus tard, les stoïciens romains embrassèrent le panthéisme par *animation*, des stoïciens grecs : Lucullus et Balbe, chez Cicéron, s'étant déclarés pour le monde animal et animé, et pour le Dieu âme du monde. Mais à Rome aussi ce système finit par disparaître dans le gouffre du matérialisme et du scepticisme, qui résumèrent toute la philosophie et la religion des Romains des derniers temps, et qui, au témoignage de Gibbon, amenèrent la chute et la dissolution de l'empire.

7. Cette double expérience des effets funestes des doctrines d'Épicure était faite pour éclairer les plus aveugles. Ainsi la raison philosophique n'osa plus, au moins ouvertement, jouer à l'athéisme ; et lorsque, au commencement de l'ère vulgaire, elle voulut entraver les progrès prodigieux du

christianisme, elle ne fit que ressusciter le *panthéisme*, à cause des dispositions et des tendances particulières aux peuples de ce temps-là touchant la religion, et que nous venons d'indiquer comme la seconde cause du panthéisme.

En effet, la philosophie grecque et romaine n'étant plus que le scepticisme, n'inspirait que de l'indifférence, du mépris, et même de l'horreur. D'un autre côté, le besoin d'un prompt retour aux principes religieux, afin de sauver les débris de la société à l'état de dissolution, se faisait profondément sentir partout. Les peuples, las, fatigués de tant de siècles de raisonnements et d'erreurs, avaient faim de la foi et de la vérité; et ces dispositions et ces tendances, propres à cette époque de transition et de régénération que l'action secrète de la Providence avait préparée, furent pour beaucoup dans la conversion rapide d'une si grande partie du monde au christianisme. D'autant plus que le christianisme, rayonnant de tous les magnifiques caractères de la Divinité, se présenta au monde non-seulement comme une religion commandant la foi, mais aussi comme une science claire, précise, arrêtée, complète, et en même temps pure, noble, sublime, de Dieu et de l'homme; et se montra environné de l'éclat lumineux et imposant des vertus qu'il inspirait, des lumières de ses docteurs, de l'héroïsme de ses martyrs, de la richesse de ses bienfaits.

La raison philosophique refusant de s'y rendre, en fut humiliée, consternée. Elle sentit avoir affaire désormais à une doctrine bien autrement forte et redoutable que toutes les doctrines des différentes sectes philosophiques réunies ensemble. Elle comprit que le RATIONALISME tout seul, qui l'avait si bien servie dans la démolition de tant de systèmes et de tant de vérités, était impuissant contre un système qui était en même temps une doctrine et une institution, satisfaisant l'une et l'autre les besoins les plus intimes de l'homme, le besoin de *croire* et celui de *raisonner*, et résolvant par là les plus grands problèmes de l'intelligence, tout en relevant les plus nobles instincts de la nature humaine. La raison philosophique se fit donc religieuse; elle affecta un égal intérêt pour les croyances et pour le raisonnement. Sous le nom de NÉOPLATONISME, elle imagina un système religieux et philosophique en même temps, en dehors du christianisme, pour l'opposer au christianisme. Pour ménager toutes les sectes et intéresser toutes les passions, elle fondit ensemble la philosophie orientale et la philosophie grecque, Pythagore et Socrate, Platon et Aristote, Zénon et Épicure, la mythologie et l'Évangile de saint Jean, dont elle s'appropria des chapitres entiers; elle adopta les croyances de tous les peuples, les superstitions de tous les cultes, et jusqu'à certaines pratiques tout à fait chrétiennes. Ce fut ce qu'on a

voulu appeler le SYNCRÉTISME, l'ÉCLECTISME de l'école d'Alexandrie, et ce qui forma l'unique philosophie de cette époque, l'unique religion en dehors du christianisme.

Mais une liaison, un ciment était nécessaire pour unir ensemble tant d'éléments discordants, tant de doctrines contradictoires. On crut le trouver dans le PANTHÉISME, qui, en divinisant tout, sanctionne tout, sanctifie tout, et assure à l'homme une liberté entière de tout croire, de tout oser, de tout pratiquer, sans qu'on puisse lui reprocher de sortir des voies de Dieu. En effet, le néoplatonisme, dont Plotin, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès et Proclus furent les fondateurs et les maîtres, n'était au fond qu'un panthéisme mystique. Le point de départ commun à ces philosophes n'était que l'unité absolue, la substance unique, source et terme de tout ce qui est; l'identité du subjectif et de l'objectif, la dilatation progressive de la nature divine formant d'elle-même tous les êtres de l'univers, et se manifestant sous des formes différentes par toutes leurs pensées, par toutes leurs actions, par tous leurs mouvements, par toutes leurs propriétés; et de là, ces deux corollaires : 1° Que toute opinion est vraie, et toute action est sainte, puisqu'elles ne sont que des phénomènes différents de la même substance, du même Dieu; et 2° que les âmes finissent par se transformer dans la grande âme du monde, par

se confondre avec l'essence de Dieu. Ce fut donc le panthéisme indien avec tous ses principes et toutes ses conséquences.

C'est par ce monstrueux système, défendu avec fanatisme, prôné par la science, saisi avec empressement par tous les esprits, imposé par la force de tous les pouvoirs hostiles au christianisme, qu'on parvint à égarer, à éloigner de cette religion un grand nombre d'âmes près de l'embrasser, à soutenir encore pour quelque temps l'idolâtrie ébranlée; et l'on aurait étouffé le christianisme dans son berceau, si le christianisme n'eût été qu'une création humaine.

8. Parmi les savants qui avaient embrassé le christianisme, plusieurs, n'en connaissant pas bien la nature et l'esprit, y apportèrent les prétentions de la raison philosophique, de tout expliquer par ses propres moyens, de donner à la foi la raison pour base, au lieu de donner à la raison pour base la foi, et créèrent les premières hérésies; car, selon la belle remarque de M. l'abbé Maret, « toutes les hérésies chrétiennes ne sont qu'une transformation du *rationalisme.* » (*Essai,* page 131.)

Les plus éhontés et les plus fanatiques de ces fabricants d'erreurs furent les Gnostiques ou *Connaisseurs,* s'attribuant des lumières supérieures toutes particulières, pour tout *connaître* par leur raison. Mais il paraît que ces lumières du même

esprit de Dieu ne rayonnaient pas toujours de la même manière dans ces êtres privilégiés; car, en partant de la négation du dogme de *la création du monde du néant*, que ces grands *connaisseurs* ne voulurent jamais reconnaître, ils se divisèrent en deux sectes, la secte des *dualistes*, qui, à la suite de Saturnin, Manès, Hermogène, Bardassane, Basilide, rêvèrent la formation du monde d'une matière éternelle, et la secte des *unitaires*, sous le drapeau d'Apelle, de Marc, de Valentin, de Marcion, de Carpocrate et d'Épiphanius. Les Gnostiques *unitaires* n'admettaient qu'un seul principe éternel, non produit, duquel *émanait* tout être spirituel et matériel. C'était le *Bythe* ou l'abîme invisible, et tout ce qui est n'était sorti que du sein de cet abîme. Cette émission, se réalisant de différentes manières, avait donné lieu aux *Æons* ou aux émanations de toutes les natures, unies entre elles par une essence commune et séparées par certaines limites; et ces *Æons*, avec le *Bythe*, formaient le *Pleroma* ou l'univers.

Les Pères de l'Église, forts de la vérité du dogme chrétien autant que de leur génie et de leur science, supérieure à tout ce qui avait jusqu'alors été conçu et produit par l'esprit humain, combattirent ces horribles écarts du *rationalisme* avec un succès qui fit l'admiration du monde. Ils replongèrent dans la boue, d'où il était sorti, le gnosticisme, aussi bien que le néoplatonisme, qui lui

servait d'appui ; et cette horrible coalition de tous les talents, de toutes les sciences, soutenue par tous les pouvoirs et par toutes les passions, et la plus redoutable qui se soit jamais formée contre le christianisme, dans les quelques années de ce grand combat, se réduisit à rien. A la chaleur de la lumière sortie du dogme chrétien, l'esprit humain fut purifié de toutes ses souillures. Le *dualisme*, l'*atomisme*, le *fatalisme*, le *scepticisme*, toutes ces erreurs, devenues si populaires, disparurent comme le sable que le vent emporte, et le panthéisme avec elles ; en sorte que, à l'exception près d'une courte apparition qu'il fit au onzième siècle (1), pendant treize siècles il ne fut plus question de *panthéisme*, ni d'aucun autre des systèmes d'erreur par lesquels la raison humaine avait toujours essayé d'abattre le dogme fondamental de la création.

(1) Ce fut par le livre *de Divisione Naturæ*, de Scott Érigène, dont le système se réduit à ceci : « L'essence suprême se « transmet et se communique par une suite de dérivations que « les Grecs avaient appelées *participations*. Cette essence su- « prême, qui n'est que l'essence divine, s'épanche d'abord sur « les choses primordiales et leur donne l'être, descend ensuite « sur tous leurs effets et leur donne le mouvement et la vie ; et « c'est la diffusion inépuisable de sa bonté *sur elle-même* qui « est la cause universelle de tout, ou plutôt QUI EST TOUT. » C'est, comme on le voit, la doctrine des néoplatoniciens restaurée ; mais, dans ce siècle de foi, cette grande erreur ne trouva pas d'écho et n'eut pas de suite.

9. Ce ne fut qu'à l'époque de *la renaissance* et à la suite du mouvement dit *rationnel*, imprimé par le protestantisme à l'esprit humain, que le *rationalisme* ancien se redressa avec tous ses systèmes d'erreur, et reparut sur la scène du monde scientifique, la pioche à la main, pour y démolir successivement toutes les vérités, tous les dogmes de la vraie religion et de la vraie philosophie.

Il est pénible de penser que ce fut un catholique, un Italien, Bruno Jordano, qui eut la triste gloire d'exhumer, le premier, le panthéisme au seizième siècle; mais ce ne fut qu'avec l'intention de concilier les exigences de la foi avec les susceptibilités de la raison, qui commençait déjà à se roidir contre la croyance au dogme de la création. Et, tout en établissant, dans son livre *Della Causa*, etc., que Dieu est un être universel renfermant en soi toutes les existences et engendrant tous les êtres par le développement de son unité, il prétendit avoir conservé l'unité divine, qu'il avait, au contraire, si sottement, si sacrilégement morcelée, et n'être pas sorti de la précision rigoureuse du dogme chrétien.

Mais le juif Spinosa, au dix-septième siècle, n'eut pas les mêmes prétentions, parce que l'air protestant qu'il avait respiré dans le pays de sa naissance l'avait affranchi de tout scrupule de soumettre tout dogme à l'analyse et au domaine de la raison. Il *protestantisait* même en *judaïsant*.

Ainsi, à l'aide de deux grossiers sophismes, l'un sur la nature de la substance, et l'autre sur la production d'une substance d'une autre(1), il nia ouvertement le dogme de la création du néant, comme inadmissible par la raison; et il établit « qu'il n'y a dans la nature des êtres qu'une seule substance absolue, infinie, douée d'attributs infinis, dont les principaux sont la *pensée* et l'*étendue*; et que cette substance unique, produisant d'elle-même tous les êtres spirituels parce qu'elle est *pensante*, et tous les êtres matériels parce qu'elle est *étendue*, est Dieu. Tout ce qui existe donc existe nécessairement et ne peut exister autre qu'il n'existe, parce que c'est le développement nécessaire de la substance divine; toutes les choses finies n'ont qu'une apparence d'être et de substance, n'étant dans leur essence divine que Dieu même. La mort n'est que le retour de l'âme vers la substance universelle où l'âme reste absorbée, et où son individualité disparaît. » Dans le développement de ces horribles doctrines, Spinosa a adopté le ton de la méthode géométrique procédant par de prétendus axiomes qui ne sont que des sophismes et des absurdités, et il a présenté le panthéisme sous la forme la plus méthodique, la plus rigoureuse et la plus complète.

---

(1) Voyez ces deux sophismes et leur réfutation à la note B, à la fin de cette conférence.

Mais lorsque ce système parut, le monde scientifique était absorbé, en Allemagne, en Angleterre, en France, par les grandes discussions entre le catholicisme et le protestantisme. On ne porta donc pas une attention sérieuse sur Spinosa et sa doctrine; on se contenta de le désavouer, de l'anathématiser, de le flétrir des deux côtés, comme l'un des plus grands impies, des athées les plus éhontés qui eussent paru au monde(1); et Spinosa mourut dans son impiété cynique, sans avoir fondé de secte.

10. Ce n'est que vers la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre que le spinosisme, repris en sous-œuvre, revint effrayer et ravager le monde philosophique tout autant que le monde religieux.

---

(1) Quand on examine de plus près ses sentiments, dit Jean Coler, on trouve que le Dieu de Spinosa *n'est qu'un fantôme*, un Dieu imaginaire qui n'est rien moins que Dieu. (*Collect. de vita Spinosæ.*) Burman appelle Spinosa le plus impie athée qui ait jamais vu le jour. « Il se donne la liberté, dit le même auteur, d'employer le nom de Dieu, et de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de chrétien (*Ibid.*)

« L'école philosophique du dix-septième siècle ne balan« çait pas à accuser Spinosa d'athéisme. Arnauld en était l'in« terprète, lorsqu'il disait : « C'est un franc athée qui ne croit « point d'autre Dieu que la nature... » Spinosa a été combattu « par Bayle, Lamy, Fénelon, Jacquelot, Leibnitz. Pour Leib« nitz, le Dieu de Spinosa est sans intelligence et sans choix. « Pour Jacob, ce Dieu est sans personnalité. (M. Flotte, SPINOSA.) »

Le protestantisme s'appelle lui-même *la religion du libre examen*, ou le système religieux qui *ramène tout à la raison*, qui assujettit *tout à la raison*, qui *mesure tout par la raison*, et n'admet que ce que la raison comprend, et dont la raison est satisfaite. Le protestantisme n'est donc qu'un *rationalisme véritable*. Mais la raison ne comprend pas, ne peut pas comprendre ce qui est au-dessus de la raison; et de là la répugnance du protestantisme pour tout ce qui est mystérieux et incompréhensible, répugnance qu'il manifesta dès son origine même, en niant, l'un après l'autre, les sacrements, et les dogmes de la grâce, de la justification, de la sanctification, de l'éternité des peines, et même du libre arbitre de l'homme; car tout cela est sans doute *raisonnable*, dans l'enseignement catholique, mais tout cela est toujours au-dessus de la raison, et par conséquent mystérieux. Cependant, en Allemagne, la patrie du protestantisme, jusqu'à la fin du dernier siècle, on avait, par un reste de pudeur, laissé debout, au moins en apparence, les dogmes de la Chute de l'homme, de l'Incarnation et de la Trinité, base du christianisme, ainsi que les dogmes de la Création du monde du néant, et de l'Existence de Dieu. Mais ces dogmes étaient aussi des mystères et de grands mystères, que, d'*après les principes protestants*, la raison ne saurait admettre sans s'abjurer elle-même. On se mit donc en demeure de les *expliquer*, de les rendre *raisonnables;* c'est

dire que, dans une certaine région au moins, dans la région scientifique, on les nia tous sans tant de façons.

Pour les docteurs protestants les plus célèbres de l'Allemagne, Jésus-Christ n'a été qu'un grand homme, un grand philosophe, un grand magnétiseur; ou bien tout simplement un *mythe,* un personnage poétique, idéal, que la raison chrétienne aurait créé. La Trinité n'est que la distinction de trois principaux attributs de Dieu, dont la même raison chrétienne, puisant dans les théogonies païennes, avait fait trois personnes dans la même nature. Enfin le monde n'est l'œuvre de Dieu qu'en tant que Dieu l'aurait tiré de lui-même, et par conséquent le monde est Dieu, et Dieu est le monde. Et voilà le PANTHÉISME dans toute sa rigueur, sortant du protestantisme, et formant la base de la nouvelle philosophie de l'Allemagne et même de l'histoire, de la politique, de la littérature, des arts, dans cette terre classique des modernes erreurs.

M. Ancillon (ESSAI, *tom.* I) a démontré que tel fut le travail de la philosophie de Kant, ayant tout réduit à la *raison pure*, au MOI humain, et ayant par là effacé d'un trait de plume toute révélation, tout mystère, tout *supernaturalisme* et toute religion. Mais il a oublié de nous dire aussi que cette même philosophie de Kant n'a été que la conséquence nécessaire du système protestant et le

dernier mot du protestantisme, qui, après avoir successivement *protesté* contre tous les dogmes chrétiens, a fini par où il devait finir, par *protester* contre Dieu même. Le protestantisme n'est pas une religion positive, et ne saurait pas l'être. Le protestantisme n'est qu'un système philosophique duquel il ne sortira jamais une religion ; et ses théologiens ne seront jamais autre chose que des philosophes, s'appuyant sur la raison au point que tout soit nié par la raison : Dieu, le monde et jusqu'à la raison elle-même. C'est, en peu de mots, l'histoire du *rationalisme* et du *panthéisme* allemands.

Quelles sont en effet, sur Dieu et le monde, les doctrines des chefs de la philosophie moderne d'outre-Rhin, qui ont eu un si grand retentissement et ont exercé une influence si funeste en Europe?

Pour Fichte, c'est l'absolu qui produit tout et absorbe tout, et qui est l'essence de toute chose. La vie de l'absolu n'est jamais complète. L'absolu est Dieu, qui n'existe proprement pas comme être personnel, mais se développe tous les jours dans ses émanations, qui sont des réalités. Pour ce théologien philosophe, Dieu n'est pas en *acte*, mais en *puissance;* Dieu n'est pas fait, mais il est toujours dans la condition de se faire: *Deus est in fieri.*

Pour Schelling, Dieu est l'unité, le tout ; l'univers et Dieu sont une et même chose. Dieu n'est pas un objet distinct de la raison. Rien n'est unique que l'absolu. La seule existence réelle est l'ab-

solu se développant dans l'idéal. Il n'y a qu'une existence une, éternelle, immuable; l'intelligence et la matière ne sont rien; le fini n'est qu'illusion.

Pour Hegel, enfin, l'unité est dans la substance. L'être, avec la substance et l'idée, est toujours identique, au milieu de ses manifestations infinies. La substance qui *seule existe*, qui *seule pense*, est Dieu passant, par la nécessité de sa nature, par un certain nombre de déterminations qui apparaissent successivement, dans le monde fini. Dieu est donc la multitude des hommes; Dieu est dans l'humanité, et l'humanité n'est que Dieu.

Or, qu'en dites-vous, mes frères, de ces doctrines? En les entendant, croyez-vous entendre des philosophes qui pensent, ou bien des malades qui rêvent, des fous qui délirent, des êtres sataniques qui blasphèment? Est-ce qu'on peut y comprendre goutte? Est-ce qu'un pareil langage n'est pas autant inintelligible par les mots qu'incompréhensible par les idées? Est-ce que tout cela n'est pas non-seulement supérieur, mais aussi contraire à la raison, en opposition formelle avec la raison, et tel qu'aucune raison raisonnable ne saurait l'admettre? Ces doctrines ne sont-elles pas aussi des mystères, mais des mystères absurdes, impurs, hideux, que ces prétendus ennemis de tous les mystères osent substituer aux mystères augustes, saints, purs, raisonnables, beaux, sublimes de la religion?

De quels noms qualifierez-vous donc ceux de vos prétendus savants qui, ayant emprunté, volé ces mêmes doctrines à la raison philosophique allemande et s'en étant pénétrés, les ont offertes, comme un aliment digne d'elle, à la raison philosophique française, et ont voulu les implanter, les acclimater dans ce beau sol de France? Vous en serez, je crois, d'autant plus révoltés qu'on n'a osé cela que dans les mêmes intentions, par les mêmes raisons et dans les circonstances presque les mêmes que celles qui avaient enfanté le PANTHÉISME dans les premiers siècles de l'ère moderne.

11. Tout comme dans ces siècles-là, au commencement de notre siècle aussi, la philosophie de la sensation, la philosophie purement matérialiste, la philosophie de l'athéisme et du scepticisme du dix-huitième siècle était devenue impossible. Elle ne pouvait se présenter aux yeux des masses que couverte de sang, entourée de millions de victimes, au milieu des débris de toutes les institutions et de la société même, et menaçant le monde de voir renouveler toutes les horreurs et toutes les obscénités qui signalèrent la fin de son règne en 93, et furent et seront toujours et partout ses conséquences nécessaires et son œuvre. Elle n'inspirait donc que défiance, dégoût, effroi. Pendant que son histoire, écrite en lettres de sang

sur tous les points du sol français, la rendait odieuse au peuple, les travaux de l'école spiritualiste des Chateaubriand, des de Bonald, des de Maistre, avaient commencé à la faire apprécier à sa juste valeur, même sous le rapport des doctrines et des principes, et en avait démasqué la faiblesse, la misère, l'abjection et l'absurdité. Un besoin impérieux de revenir au catholicisme se faisait sentir partout. Si l'autorité avait su profiter de ces dispositions admirables que les événements avaient créées, la France aurait infailliblement revu ses beaux jours de foi, de force, de gloire, de grandeur, qui en avaient fait l'admiration de l'univers; et tout le monde, la fausse science exceptée, y aurait trouvé son compte. L'autorité parut même vouloir entrer dans cette voie, où, secondée par l'élan du peuple, elle aurait accompli des merveilles dans l'intérêt de la religion, de l'ordre et d'une sage liberté.

La raison philosophique comprit donc que son règne allait finir, que sa dernière heure allait sonner, et qu'en restant dans l'ornière des doctrines matérialistes du dernier siècle, elle allait tout compromettre, tout perdre. Que fit-elle donc? Elle se fit *spiritualiste* à son tour, s'affubla même du manteau religieux, affecta le plus vif intérêt pour le maintien et le progrès de la religion. Elle ne parlait de la religion catholique que dans les termes les plus mesurés de respect et de dévoue-

ment; elle s'allia avec l'école spiritualiste catholique pour donner le coup de grâce au matérialisme expirant (1). On aurait dit qu'elle allait se faire jésuite.

Mais tromperie, hypocrisie, dérision que tout cela! Les mêmes hommes qui, de leur aveu, ont pendant quinze ans joué la comédie en politique, ont, pendant trente ans, joué aussi la comédie en philosophie. En se faisant spiritualiste, la raison philosophique se garda bien de devenir chrétienne. Bien plus encore, son zèle religieux n'était au fond que la haine secrète du catholicisme, et l'empressement d'en arrêter, par tous les moyens, le progrès et le triomphe.

C'est dans cette intention que, sous le nom d'*éclectisme* et de *rationalisme*, elle fonda un système philosophique à la façon de celui des anciens néoplatoniciens, dans lequel elle fondit les doctrines de Descartes et de Condillac, de Reid et de Locke, l'idéalisme et le sensualisme; et tout cela ayant pour point de ralliement et pour base les nouvelles doctrines allemandes, c'est-à-dire, la confusion, l'identification du fini et de l'infini, du contingent et de l'absolu, de Dieu et de l'homme,

(1) Après M. Royer-Collard, personne n'a mieux que M. Cousin combattu le matérialisme; et en cela, ainsi que je l'ai reconnu ailleurs, il a rendu de véritables services à la science philosophique.

la déification de l'univers; en un mot, le panthéisme : le spiritualisme, hors du christianisme, n'étant et ne pouvant être autre chose que le panthéisme, lorsqu'il n'est pas du charlatanisme et de l'imposture.

Ce mélange impur et absurde de religiosité et d'impiété, de vertu apparente et de corruption réelle, réunissant toute la licence du raisonnement et tous les excès du mysticisme païen, affranchissait la raison de toute croyance et le cœur de toute loi, et, façonné en une espèce de religion philosophique, avec ses prêtres et son culte, avait l'air de satisfaire, d'un côté, le sentiment religieux qui formait le vrai besoin, le vrai caractère de l'époque, en se passant de la vraie religion; et, de l'autre côté, de respecter et de caresser même toutes les opinions et toutes les passions. L'*éclectisme* donc, le *syncrétisme*, le *rationalisme* moderne n'est au fond que le moyen inventé par la raison philosophique moderne pour paralyser, pour écarter le catholicisme au profit du philosophisme (1), tout comme l'éclectisme, le syncrétisme, le rationalisme des néoplatoniciens n'avait été jadis que le

(1) En preuve de cela, dans des cours célèbres, il n'est question de la religion que comme d'une chose subordonnée à la philosophie, et dont la philosophie est, en dernière analyse, la maîtresse souveraine et le juge. (*Voyez* Cours de 1828, 1re et 13e leçons.)

moyen inventé par la raison philosophique des premiers siècles chrétiens pour paralyser, pour écarter le christianisme au profit de l'idolâtrie.

12. Je ne citerai que deux de vos philosophes censés panthéistes, dont les noms et le talent incontestable ont fait plus regretter et rendre plus grand le scandale qu'ils ont donné. L'un d'eux ayant commencé par identifier la raison humaine et la raison divine, et établir qu'il n'y a qu'une seule raison, la raison absolue; esprit éminemment logique, n'a pu s'empêcher d'identifier aussi la substance humaine et la substance divine; il nous a donc dit (COURS DE 1828, leçon VIII) : « L'infini est la cause ab- « solue qui *nécessairement* crée et *nécessaire-* « *ment se développe*. On ne conçoit pas d'unité « sans multiplicité. L'unité prise isolément, l'unité « restant dans les profondeurs de son existence « absolue, *ne se développant jamais en multipli-* « *cité, en variété, en pluralité*, est pour elle-même « comme si elle n'était pas. Il faut que l'unité et « la variété coexistent, parce que de leur coexis- « tence résulte la *réalité;* et l'unité admet la mul- « tiplicité, parce que l'absolu est cause. *Le fini est* « *donc aussi nécessaire que l'infini; il en est le* « *développement nécessaire;* il n'existe entre eux « *aucune différence*, ILS NE SONT QU'UN MÊME ÊTRE. » Et ailleurs, le même auteur, voulant être plus explicite, ajoute : « Le Dieu de la conscience n'est pas

« un Dieu abstrait, un roi solitaire, relégué par la « création sur le trône d'une éternité silencieuse et « d'une existence absolue, qui ressemble au néant « même de l'existence. C'est un Dieu à la fois vrai « et réel, à la fois substance et cause, toujours « substance et *toujours cause*, *n'étant substance* « *qu'en tant que cause*, et cause qu'en tant que « substance : c'est-à-dire, étant cause absolue, *un* « et *plusieurs*, éternité et *temps*, *espace* et *nombre*, « essence et vie, *individualité* et *totalité*, principe « et fin, et milieu, au sommet de l'être et *à son plus* « *humble degré*, *infini et fini* tout ensemble, triple « enfin, c'est-à-dire Dieu, Nature et Humanité (*Pré-* « *face des Fragments philosophiques*). » Or, tout cela a été dit, tout cela a été imprimé; et vous conviendrez, mes Frères, que le panthéisme par *émanation* des Hindous, reproduit par les panthéistes allemands, n'a jamais été formulé dans des termes plus clairs, plus précis et plus rigoureux; et malheureusement il n'est pas resté sans écho (1).

(1) A part un Damiron, niant les mystères; un Jouffroy, admettant que la vérité est changeante et mobile; un Michelet, pour lequel le Dieu-Humanité est progressif et tend à se perfectionner; et bien d'autres intelligences distinguées, que les doctrines de ces *Leçons* ont égarées; on peut citer l'école de Pierre Leroux tout entière, qui, dans une série d'articles de l'*Encyclopédie nouvelle*, n'a fait que formuler les doctrines panthéistes puisées au collége qu'on connaît. A l'article *Ciel*, par exemple, on trouve ceci : « Le souverain bien est uni-

L'autre grand coryphée du panthéisme français de nos jours, dont la grande chute a désolé l'Église, n'est pas moins explicite. Selon cet écrivain, la création n'est que la *substance même de Dieu* envisagée sous un aspect nouveau, et *séparée par une limite effective qui réalise l'univers.* « Il n'existe donc et ne peut exister qu'une seule substance primordiale, laquelle, sous des modes divers d'existence, est le fondement, la *racine nécessaire* de ce monde. *Créer, pour Dieu, c'est limiter sa propre substance*, et lui donner, *en la limitant*, un nouveau mode d'existence hors de lui (Esquisse d'une Philosophie, tom. I, pag. 111 et 112). » Mais c'est tout simplement le panthéisme par *limitation*, tel

---

« que. Or il nous est certain que Dieu et l'univers coexis-
« tent; donc c'est dans *cette coexistence* que le souverain
« bien réside. *L'univers n'a d'autre commencement que le*
« *commencement de Dieu lui-même.* La création est un phé-
« nomène d'une signification purement théologique; la création
« n'est que le produit instantané de la puissance, de la sagesse
« et de l'amour de Dieu; elle est la conséquence *immédiate* de
« l'existence, et il n'y a point de suspension entre l'achèvement
« de la *génération divine* et le commencement *des émanations*
« du Dieu créateur. » Ce sont ces doctrines qu'on a enseignées, prônées pendant trente ans, et dont sont entachés presque tous les livres, presque toutes les revues écrites en dehors de l'enseignement chrétien. Loin donc de s'étonner qu'on trouve si peu de foi en certaines classes, ce qui m'étonne est de voir que des traces bien profondes de l'enseignement chrétien se trouvent encore dans ces mêmes classes, repues, dès l'enfance, des doctrines d'un enseignement tout païen.

que l'avait formulé Spinosa, moins le sérieux de Spinosa.

Mais, afin qu'il soit vrai qu'aucun trait de ressemblance ne manque à notre époque avec l'époque du panthéisme mystique du troisième siècle, remarquez que, à côté de vrais néoplatoniciens, vous avez eu aussi de vrais gnostiques, qui n'ont fait qu'exhumer et appliquer à la société les horribles systèmes des gnostiques anciens. Ce sont les disciples de Fourier, dont la doctrine sur Dieu, sur l'homme et sur le monde est celle-ci : « Dieu est « tout ce qui est ; il a un corps de feu et douze « passions. Le monde est éternel, rien ne se faisant « de rien. Dieu *n'est pas séparé de la matière*. La « volonté universelle se manifeste par l'attraction « universelle. Le bonheur consiste à avoir beau« coup de passions et beaucoup de moyens de les « satisfaire. L'immortalité de l'âme est la métem« psycose ; nous ne mourons que pour renaître « sous des formes nouvelles (voyez *Revue des « Deux Mondes*, 15 novembre 1837). » Mais tandis que Fourier donne à Dieu un corps, Saint-Simon lui refuse l'esprit, et ne voit que de la matière dans l'univers. En sorte que, comme le panthéisme de l'école *éclectique* est une espèce d'anthropomorphisme spirituel, idéaliste ; le panthéisme de l'école saint-simonienne n'est qu'une espèce d'anthropomorphisme matérialiste, sensuel ; ce qui en a éloigné toutes les âmes honnêtes, et l'a fait finir

de la manière qui lui convenait le plus, par la banqueroute, le mépris et le ridicule.

En attendant, ce qui résulte évidemment de ce résumé historique sur le panthéisme, que je viens de vous tracer, est que, dans leurs systèmes panthéistes, les philosophes allemands modernes n'ont fait que copier les philosophes anciens, les védantistes, les pythagoriciens, les stoïciens, les néoplatoniciens et Spinosa; et que les philosophes français, à leur tour, dans leurs systèmes panthéistes, n'ont fait que copier les philosophes allemands. Ce sont tout à fait les mêmes doctrines, assises sur les mêmes principes, sur les mêmes bases, et exprimées dans les mêmes termes. C'est le même obscurantisme dans les phrases, la même incohérence dans les idées, le même abus de la logique, le même courage de l'absurde, la même confiance dans le sophisme, le même dévergondage du raisonnement, et surtout la même haine de toute révélation et la même impiété. Ainsi ces grands penseurs de nos jours n'ont rien pensé par eux-mêmes : leurs prétendues conceptions ne sont que d'informes avortons, conçus depuis des siècles dans le cerveau des autres. Ils n'ont rien inventé, rien créé de nouveau; ils n'ont pas fait faire un seul pas à la science de Dieu et de l'homme, si ce n'est à reculons. Au lieu de nous apporter des vérités nouvelles, ils n'ont fait qu'exhumer de vieilles erreurs, dans toute la difformité de leurs

traits, dans toute la misère de leurs haillons. Et, puisqu'il en est ainsi, quelle confiance peut-on avoir dans les doctrines, dans les assurances, dans les promesses de la raison philosophique?

Mais c'est le panthéisme à son point de vue historique; maintenant il faut en réduire les principes à leur juste valeur, et le considérer à son point de vue doctrinal; c'est ce que nous allons faire dans la seconde partie.

SECONDE PARTIE.

13. Les panthéistes modernes, comme jadis les panthéistes des premiers siècles de l'*ère vulgaire*, se partagent en deux classes : Les *Panthéistes-Hérétiques* tenant à passer toujours pour chrétiens, et les panthéistes *Philosophes* qui ont franchement abjuré le christianisme. Ceux-là prétendent établir leur panthéisme par l'Écriture sainte elle-même; ceux-ci ne fondent le leur que sur la raison. Nous allons faire justice, dans ce même ordre, des uns et des autres.

Quant à nos *Panthéistes-Hérétiques*, se faisant de la Parole de Dieu écrite une arme contre Dieu même, par les fausses interprétations, par le sens grossier qu'ils ont donnés à certains passages des Livres saints; il est à voir comment les plus grands

parmi les Pères de l'Église les ont réfutés d'avance dans la personne de leurs aïeux et de leurs maîtres, ne fût-ce que pour nous dédommager un peu de l'ennui, du dégoût d'entendre le langage muet, incohérent, stupide, blasphématoire de l'incrédulité et de l'erreur, en entendant le noble et sublime langage, le langage vivant, précis, solide, ravissant de la foi et de la vérité.

L'Écriture elle-même, disent ces hérétiques, ne nous apprend-elle pas que Dieu n'a animé le limon dont il venait de former le corps de l'homme, qu'en soufflant sur son visage l'esprit de la vie; *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (*Gen.*)? Il est donc clair, par ce témoignage, que l'âme de l'homme au moins est sortie du fond de l'être de Dieu, et qu'elle est une parcelle de la substance divine.

Mais rien n'est plus matériellement faux, répondait le grand évêque d'Hippone aux *panthéistes-hérétiques* de son temps qui faisaient cette objection; rien n'est plus matériellement faux, que cette conséquence que vous tirez de ce passage des Livres saints. Ce passage prouve seulement que ce *souffle divin* qui anima le premier homme a été créé *par* Dieu, mais non pas qu'il ait été tiré *de* Dieu, ou qu'il soit une parcelle de la substance de Dieu; car le souffle de l'homme lui-même n'est pas une partie de l'homme, et l'homme ne le tire pas de sa propre substance, mais de l'aptitude

qu'il a d'aspirer l'air et de le respirer; *Flatus ille Dei qui hominem animavit, factus est* AB *ipso, non* DE *ipso. Quia nec hominis flatus pars est hominis, nec homo eum facit* DE *se ipso, sed ex aereo halitu sumpto et effuso* (DE GENESI, *Contra Manich.*)

Mais les Livres saints, reprennent toujours nos panthéistes se prétendant chrétiens; les Livres saints ne sont-ils pas remplis de passages qui nous attestent que le monde, et tous et chacun des êtres qui le composent, et particulièrement l'homme, portent en eux-mêmes des traces frappantes de la sagesse, de la puissance, de la bonté et de la nature même de Dieu, de son être et de sa manière d'être, de l'Unité et de la Trinité divine? Car tout être, et l'âme humaine en particulier, est en même temps, tout comme Dieu, UN dans sa nature, dans son essence, et TRINE dans ses attributs essentiels ou dans ses facultés; et dès lors comment ose-t-on nier la filiation du monde et de l'homme, au moins, par rapport à Dieu? Des êtres, malgré leur imperfection même, si ressemblants à Dieu, ne peuvent avoir été *engendrés* que par Dieu et de Dieu.

Cette objection a été réfutée, il y a six siècles, par saint Thomas, dans ce fameux passage que nous avons cité ailleurs (voyez *Conférences,* t. I, p. 359 et suiv.), dans lequel le Docteur Angélique, tout en prouvant que tous les êtres créés pré-

sentent en eux-mêmes des traits de ressemblance avec Dieu, constate que ces traits, et particulièrement ceux de l'*unité* et de la *trinité* de Dieu, ne se trouvent que par voie de VESTIGE, *per modum vestigii*, dans les êtres irrationnels, et par voie d'IMAGE, *per modum imaginis*, dans les êtres intelligents; et qu'il devait en être ainsi. Car tout effet doit, d'une manière quelconque, représenter sa cause en lui-même, *omnis effectus aliqualiter representat suam causam*. Comme les grands de la terre, avons-nous dit en développant cette magnifique doctrine, comme les grands de la terre ont coutume de placer leurs armoiries sur leurs œuvres, sur leurs propriétés; de même Dieu, le grand Seigneur du ciel, afin que l'on sache que toutes les créatures lui appartiennent, a gravé en elles, de sa main toute-puissante, ses armoiries, l'empreinte de l'*unité* de sa nature et de la *trinité* de ses divines personnes. Ces traces de Dieu, qu'on rencontre dans toutes les créatures, prouvent bien que c'est Dieu qui les a faites et les conserve, et qu'il en est le Seigneur et le Maître; mais elles ne prouvent nullement qu'il les ait *engendrées* de sa substance et qu'il en soit le père naturel. Toutes les créatures sont des *images* plus ou moins parfaites du Créateur; il y a entre elles et Dieu des rapports de ressemblance tels qu'ils existent entre un portrait et son original, mais non pas *identite de nature* telle qu'elle existe entre le père et le fils.

Ainsi Dieu n'a pas plus engendré de lui-même le monde et l'homme, qu'un personnage quelconque n'a engendré de lui-même le portrait qui lui ressemble.

Mais saint Thomas, dans le développement de cette belle doctrine, n'a fait que suivre saint Augustin. « Il y a, dit ce grand docteur, une immense différence entre ce que Dieu a engendré *de* lui et ce qu'il a tiré, non de sa propre substance, mais du néant, lorsque ce qui n'était pas reçut de Dieu l'être et la nature qui lui convenaient d'après les desseins de Dieu. C'est en trois manières que Dieu a exercé sa puissante vertu : la première manière, c'est en engendrant un fils *de lui-même;* la deuxième, en créant le monde du *néant;* la troisième, en formant le premier homme du *limon de la terre*. Par la génération de son fils, il a produit quelque chose d'ineffable de sa propre substance; par la création du monde, il a fait être ce qui n'était pas, et il a fait naître des êtres du néant; par la formation du corps de l'homme du limon de la terre, il a changé une substance en une autre, et il a fait être d'une nouvelle manière la terre qu'il avait fait être du néant. C'est ainsi que tout corps, toute âme, toute créature a été *faite par Dieu,* mais non pas *engendrée de Dieu.* La génération divine est la prérogative propre uniquement au Verbe que Dieu a engendré de sa substance, et qui dès lors est tout ce qu'est son

père, est Dieu lui-même. Par ces trois actes de sa puissante nature, Dieu a démontré que sa vertu est toujours, en tout et sous tous les rapports, énergique, efficace et féconde(1). »

Ainsi donc, ce que Dieu a *engendré* est l'égal de son père; ce que Dieu a *fait* ne lui est pas égal, car la créature ne peut jamais être égale au créateur (2).

Or, de ce que les créatures ne sont pas égales au Créateur, il est manifeste qu'elles n'ont pas été *de* Dieu; car ce qui est *de* Dieu n'est pas *fait*, mais *engendré*, et lui est égal. Dieu n'a pu faire le tout que ou *de* lui-même ou non de lui-même. Il n'a pas fait les créatures *de* lui-même, donc il les a faites du néant. Il faut donc confesser que c'est du néant que Dieu a tiré les premiers

(1) « Multum interest inter id quod *de se* Deus genuit, et « quod Deus fecit *non de se*, sed *de nihilo*, id est, cum omnino « non esset, a Deo accepit ut esset. Deus quia omnipotens est « et *de se* filium genuit, et *ex nihilo* mundum fecit, et *ex limo* « hominem formavit, ut per istas tres potentias ostenderet « effectionen suam in omnibus valentem. Qui *de se* quod fecit « nec *fecisse* dicendus est, sed *genuisse* (genitum non factum). « Ipse fecit et quod non erat ut esset; et unde rursus esset « quod jam ipse ex nihilo creaverat, ut esset. Sic ergo corpus, « sic anima, sic intelligitur universa creatura *facta* a Deo non « *genita de Deo*, ut hoc sit quod Deus. » (*De Actis cum Felic.*, 762.)

(2) « Quod Deus genuit est æquale Patri; quod Deus fecit, « non est æquale conditum conditori. » (*De Actis cum Felic.*, 760.)

principes, la matière de tout ce qu'il a *fait* (1).

C'est pour cela que l'enseignement catholique nous fait une obligation de croire que l'auguste Trinité n'est que ce seul et unique Dieu qui a fait, qui a créé tout ce qui est et comme il est ; que toute créature intellectuelle ou corporelle, visible ou invisible, n'est pas sortie de la substance de Dieu, mais a été faite du néant; en sorte que DANS LES CRÉATURES, QUELLES QU'ELLES SOIENT, IL N'Y A RIEN DE LA TRINITÉ, RIEN DE DIEU, SI CE N'EST QUE C'EST DIEU, C'EST LA TRINITÉ QUI LES A CRÉÉES (2).

14. Mais d'autres, parmi les Manichéens de la même nuance panthéiste, opposaient aux catholiques d'autres passages des Livres saints. Comment, leur disaient-ils, pouvez-vous affirmer que les créatures ne sont pas *de* Dieu, qu'il n'y a en elles rien de Dieu, qu'elles ne sont pas en Dieu, et que Dieu

(1) « Omnia *de se ipso* fecit, aut *non de se ipso*. Si *de se ipso*, « non fecit, sed genuit. Si *non de se ipso*, ergo ex nihilo fecit. « Ita fit ut primas origines condendarum rerum de nihilo « Deus fecisse fateamur. » (*Contra Secund. Manich.*, 813.)

(2) « Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse « et creasse omnia quæ sunt, in quantum sunt, catholica disci« plina credi jubet; ita ut creatura omnis, sive intellectualis « sive corporalis, sive visibilis, sive invisibilis, *non de Dei na« tura*, sed *a Deo*, sit facta *de nihilo;* NIHILQUE IN EA ESSE « QUOD AD TRINITATEM PERTINEANT, NISI QUOD TRINITAS « CONDIDIT, ISTA CONDITA EST. » (*De Genes. ad Litter.*, 159, 2.)

n'est pas en elles ; tandis que saint Jean a dit que toute vie, même des êtres créés, est dans le Verbe ; *In ipso vita erat* (Jean, I) ; et tandis que saint Paul déclare encore, d'une manière plus formelle et plus explicite, que tout est *de* lui, *par* lui et *en* lui ; *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* (*Rom.*, XI) ; et que tout ayant été fait par le Verbe, subsiste dans le Verbe ; *Omnia per ipsum facta sunt et in ipso constant* (*Coloss.*, I) ? C'est ainsi que les hérétiques philosophes anciens et modernes s'efforcent, à l'aide des oracles de Dieu, d'établir le panthéisme, cette grande erreur destructive de toute idée de Dieu. Pourtant les deux plus grands flambeaux du catholicisme, saint Augustin et saint Thomas, se sont empressés de donner la véritable interprétation de ces passages, dont les panthéistes faisaient et font encore un si détestable abus.

D'abord, saint Augustin leur reprochait d'ignorer non-seulement la vraie théologie, mais aussi la grammaire. Saint Paul, leur disait-il, n'a pas affirmé que le tout est DE DIEU, *de ipso,* mais que le tout est PAR DIEU, *ex ipso*. Or les mots PAR LUI, *ex ipso*, ne signifient pas la même chose que les mots DE LUI, *de ipso*. On peut bien dire de ce qui est *de* Dieu, qu'il est aussi *par* Dieu ; mais on ne peut pas dire de ce qui est *par* Dieu, qu'il est aussi *de* Dieu. Saint Paul ayant donc dit que la création entière est *par* Dieu et non pas *de* Dieu, a formellement exclu l'erreur que le ciel et la terre aient été for-

més de la substance même de Dieu. Si un homme engendre un fils et bâtit une maison, le fils et la maison sont tous les deux *par* lui ; mais avec cette différence que le fils est encore *de* lui ou de sa substance, tandis que la maison n'est que *des* pierres et *du* bois. C'est que l'homme, par cela même qu'il est homme et ne peut rien faire de rien, a besoin de ces matériaux pour bâtir la maison, tandis que Dieu, par cela même qu'il est Dieu, auteur de tout, par qui tout est et en qui subsiste tout, n'a pas eu besoin qu'une matière quelconque, qu'il n'eût pas faite, vînt en aide à sa toute-puissance (1).

Quant à ce qu'ajoutait l'hérésie panthéiste, que, d'après les Livres saints, *toute vie est en Dieu et tous les êtres sont en lui*, c'est très-vrai, leur répondait saint Augustin. Mais comment tous les êtres créés sont-ils en Dieu et ont-ils en lui l'existence, le mouvement et la vie ? Je vais vous le dire. Toutes les choses qui ont été faites, avant même d'être

(1) « *Ex ipso* autem non hoc significat quod *de ipso*. Quod « enim *de* ipso est, potest dici *ex* ipso, non autem quod *ex* ipso « est, recte dici potest *de* ipso. *Ex* ipso enim cœlum et terram « quia fecit ea, non autem *de* ipso quia non *de sua substantia* « fecit. Sicut aliquis homo *gignat* filium et *faciat* domum, *ex* « ipso filius et *ex* ipso domus ; sed filius *de* ipso, domus *de terra* « *et ligno*. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam « de nihilo facere. Deus autem *ex quo* omnia *per quem* omnia, « *in quo* omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse « non fecerat, adjuvari omnipotentiam suam. »

faites, existaient déjà dans la connaissance, dans la sagesse de celui qui les a faites; et même elles y étaient d'une manière plus parfaite, parce que, dans l'entendement divin, elles étaient plus vraies qu'en elles-mêmes, elles y étaient éternelles et incommunicables. Car Dieu ne pouvait pas les faire s'il ne les avait pas connues avant de les faire; il ne pouvait pas les connaître sans les voir; il ne pouvait pas les voir sans les avoir existantes et présentes, d'une manière ineffable en lui-même (1).

Ailleurs, saint Augustin a encore mieux développé par des similitudes cette haute métaphysique. Un ouvrier, a-t-il dit, qui construit une arche, a d'abord cette arche dans la pensée de son art; mais, dans cette pensée de l'artiste, l'arche est d'une manière invisible; elle ne devient visible que dans l'œuvre accomplie. Bien plus encore; l'arche, même achevée et devenue visible, n'a cependant pas de vie, tandis qu'elle est vivante dans la pensée de l'artiste, parce que l'esprit de l'artiste, où sont renfermées d'une manière intentionnelle les choses qu'il veut produire, est vivant, et tout ce qui est dans cet être vivant est vivant en lui. C'est de la même manière que la sagesse de Dieu, *par*

(1) « Omnia quæ facta sunt, prius quam fierent, erant in no« titia Facientis; et utique ibi meliora ubi veriora, ut æterna « et incommunicabilia... Neque enim ea faceret, nisi ea nosset « antequam faceret; nec nosset nisi videret, nec videret nisi « haberet. » (*De Gen. ad Literam*, 318.)

qui toutes les choses ont été faites, les contient toutes vivantes en elle-même, dans sa pensée créatrice, avant de les créer; et c'est ainsi que tout vit en elle, et qu'en elle est la vie de tout (1).

Dieu, ajoute encore le même insigne docteur, n'a rien fait qu'il n'ait précédemment connu, parce que tout ce qu'il a fait était à l'état d'idée archétype dans son propre Verbe; le monde donc, quoique fait dans le temps, était en Dieu de toute éternité. Mais comment le monde pouvait-il être en Dieu de toute éternité, n'ayant été fait que dans le temps? De la même manière que l'architecte a, dans la pensée de son art, un édifice bien longtemps avant de le bâtir; et même il a cet édifice dans son esprit d'une manière plus parfaite, car là cet édifice idéal n'est pas exposé à vieillir ni à s'écrouler. Cependant, afin de montrer la puissance de son talent, de son art, l'architecte bâtit enfin l'édifice; c'est donc un édifice matériel qui est sorti d'un édifice idéal : avec cette différence que si l'édifice matériel tombe en ruine, ce même édifice, à l'état artistique et idéal, reste toujours debout. De même dans le Verbe de Dieu étaient

(1) « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. In arte « invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Arca in opere non est « vita; arca in arte vita est. Quia vivit anima artificis ubi sunt « ista omnia, antequam proferantur. Sic sapientia Dei, per « quem facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, « antequam fabricet omnia. » (*In Joan. Tractat.*, I, 17.)



toutes les choses créées, parce que Dieu a tout fait dans sa Sagesse ou dans son Verbe; mais elles y étaient à l'état d'idée et de pensée. Dans le temps il a plu à Dieu de réaliser au dehors ces pensées et ces idées, et il a créé le monde, par lequel il nous a fait connaître, à nous, ce qu'il avait idéé, ce qu'il avait pensé. Mais Dieu lui-même n'a pas connu les choses créées parce qu'il les a faites, mais il les a faites parce qu'il les connaissait déjà (1).

15. Écoutons maintenant le grand saint Thomas réfutant les mêmes hérétiques, et nous expliquant comment nous ne vivons, nous n'existons qu'en Dieu, sans être pour cela Dieu, ni des parcelles de la substance de Dieu.

Puisque Dieu, dit-il, est l'ÊTRE MÊME par son essence, il s'ensuit de toute nécessité que tout être créé est un effet de Dieu, et qu'il ne reçoit son être que de Dieu, source essentielle de tout être. Mais Dieu ne CAUSE pas cet effet dans les choses créées,

---

(1) « Non enim aliquid Deus constituit quod ante nescivit; « in Verbo ipsius erat quod factum est. Mundus factus est; et « factus est, et ibi erat. Quo modo et factus est, et ibi erat? « Quia domus quam ædificat structor, prius in arte erat, et ibi « melius erat, sine vetustate, sine ruina; tamen, ut ostendat « artem, fabricat domum, et processit quodammodo domus « ex domo; et si domus pereat, ars manet. Ita, apud Dei Verbum « erant omnia quæ condita sunt; quia omnia in sapientia fecit « Deus et cuncta nota fecit; non enim quia fecit didicit, sed quia « noverat fecit. » (*In Joan.*)

ne leur donne pas l'être seulement dans le premier instant où elles commencent à exister, mais encore pendant tout le temps qu'elles sont conservées dans leur être. Tant qu'une chose quelconque a l'être, Dieu lui est présent selon le mode de son propre être, ou selon qu'il est la cause de tout être. Bien plus encore; cet être divin est d'autant plus intime à chaque chose, il pénètre d'autant plus profondément chaque chose, qu'il est la cause formelle de la chose et de tout ce qui se trouve en elle. Il est donc très-vrai que Dieu est intimement présent à toute créature (1).

Cette présence intime de Dieu à toute créature est fondée sur la toute-puissance, sur la sagesse et sur l'essence même de Dieu : en sorte que Dieu est présent à ses œuvres par sa *puissance*, par sa *sagesse*, par son *essence*. Il leur est présent par sa *puissance*, parce que tout est soumis et dépend de son pouvoir. Il leur est présent par sa *sagesse*, parce que tout est entièrement dévoilé et manifeste à ses yeux. Il leur est présent enfin par

(1) « Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet « quod esse creaturæ sit proprius effectus ejus. Hunc effectum « causat Deus in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur. Quamdiu res habet esse, Deus adest ei secundum modum quod esse habet; « et ipsum est magis intimum cuilibet, profundius inest, cum « sit forma respecta omnium quæ in re sunt. Deus igitur est « in omnibus et intime. » (I p., q. 8, art. 1.)

son *essence*, en tant qu'il est en elles comme la cause première et essentielle de leur être (1).

Mais remarquez bien, conclut saint Thomas, que, quoique Dieu soit nécessairement présent à tout ce qu'il opère, et que ce soit lui qui opère en toutes choses, il n'y opère pas, il n'y est pas présent comme une partie de leur essence, ou comme un accident reposant sur son sujet; mais comme tout agent est présent à la chose qu'il fait mouvoir et à laquelle il imprime le mouvement, sans lui communiquer rien de sa substance. Entre les êtres créés et l'Être increé, il y a des rapports de puissance, non pas d'identité de nature (2).

Et qu'on n'oppose pas à cette magnifique doctrine : Que si Dieu est vraiment présent d'une manière si intime à tout être créé, s'il est le principe, la cause, l'auteur, non-seulement de l'être de l'homme, mais encore de sa vie, de ses mouvements et de ses actions; les panthéistes n'ont pas tort d'affirmer que Dieu est le principe, la cause et l'auteur de toutes les mauvaises aussi bien que de

(1) « Deus dicitur esse in rebus creatis per *potentiam* in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est per *præsentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per *essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi. » (I, p. 9, 8, art. 3.)

(2) « Ubicumque operatur, ibi est. Deus operatur in omnibus, non quidem sicut pars essentiæ, vel accidens; sed sicut agens adest ei in quod agit motum. »

toutes les bonnes actions de l'homme; et que, dès lors, l'homme n'est pas libre, qu'il n'y a dans les actes humains ni faute ni mérite, ni crime ni vertu. Saint Thomas a prévu cette objection, et en différents endroits de ses immortels écrits il l'a victorieusement réfutée. Dans tout péché, dit-il, il y a deux choses, l'action et le défaut; *Peccatum est actio cum quodam defectu*. Or, l'*action* est par la Cause increée, en tant que c'est Dieu qui conserve en général l'usage de ses facultés à l'âme et de ses mouvements au corps; mais le *défaut* est uniquement le défaut de la cause créée, de son libre arbitre s'éloignant de l'ordre, de la volonté de l'Agent-premier, qui est Dieu. Dieu n'est donc pas la cause du défaut de l'homme. Ce défaut n'a d'autre cause que l'abus que fait la volonté libre de l'homme de la vie, des facultés et des forces que Dieu lui a données et qu'il lui conserve (1).

Et c'est aussi par cela que tout péché est une monstruosité aux yeux de Dieu. Car, ainsi que Dieu lui-même s'en plaint dans les Livres saints, tout homme qui pèche, abuse du concours que Dieu prête à toutes ses actions, contre Dieu même, et en quelque sorte fait servir la cause divine à la

(1) « *Defectus autem iste est causæ creatæ, scilicet liberi arbitrii, in quantum deficit ab ordine* PRIMI AGENTIS, *scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium.* »

perpétration du péché; *Servire me fecisti in peccatis tuis* (Isa., 43).

Dans tout boitement, dit encore saint Thomas, il y a deux choses, le mouvement de la jambe et la démarche défectueuse. Le mouvement de la jambe a sa cause dans la vertu motive du corps animé; la démarche défectueuse a pour cause la courbure de la jambe; et quoique, même dans la marche d'un boiteux, il y ait le concours de la vertu motive, ce n'est cependant pas à la vertu motive qu'on attribue le boitement, mais au défaut de la jambe. C'est ainsi que Dieu, tout étant la cause de tout acte de l'homme, n'est pas la cause de ce que cet acte a de défectueux, ni du désordre qui souvent accompagne ce même acte; et, par conséquent, Dieu n'est nullement la cause du péché (1).

Oh! que ces doctrines de ces deux grands hommes sont raisonnables, claires, précises, et en même temps nobles, élevées, sublimes! Oh! comme l'esprit aussi bien que le cœur de tout homme droit, et cherchant sincèrement la vérité, s'en arrange et s'y repose!

Mais il n'y a là rien d'étonnant. Rappelez-vous,

---

(1) « Sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione; secundum hoc Deus est causa actus, sed nullo modo defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati. » (I, 2 p., q. 79, ar. 2.)

mes frères, que saint Augustin avait reçu de Jésus-Christ, dans l'ordre de la grâce, le même don miraculeux que le jenne homme de Naïm en a reçu aujourd'hui dans l'ordre de la nature. Ce grand et prodigieux esprit était mort à cause de l'hérésie des manichéens, dans laquelle il avait trempé. Mais sa mère, Monique, ayant prié pour lui, la miséricorde de Dieu le ressuscita, et le rendit, tout vivant de la vie de la foi et de la grâce, aux larmes de cette mère éplorée; *Et dedit illum matri suæ*. Et c'est parce qu'il a renoncé aux illusions, aux prestiges, aux erreurs de la raison philosophique qui l'avaient égaré, pour entrer dans les sentiers de la foi; c'est parce qu'il s'est appuyé snr la foi et a pris de la foi son point de départ, qu'il a pu s'asseoir an milieu de l'Église, du monde, et édifier l'une et étonner l'autre par la sublimité de ses pensées, par la puissance de sa parole; *Et resedit qui fuerat mortuus, et cœpit loqui.*

Quant à son noble rival, saint Thomas, ayant eu le bonheur de s'être, dès son enfance, attaché d'esprit et de cœur aux doctrines de la foi, et de s'en être pénétré; c'est à ces doctrines qu'il doit la force et la sûreté de son raisonnement, le prodige de sa science, l'éclat de son génie. En sorte que c'est parce qu'ils ont bien cru que l'un et l'autre ont si bien parlé; *Credidi propter quod locutus sum.*

Voilà donc le dogme catholique, touchant les

rapports entre Dieu et les créatures, exposé dans toute sa vérité et dans toute sa beauté. Voyons maintenant la fausseté, la laideur des doctrines que lui opposent les *panthéistes philosophes* surpassant, par l'audace de l'absurde, même les *panthéistes hérétiques.*

16. Nous ne nous arrêterons pas beaucoup au panthéisme par *génération.*

La doctrine du Dieu ayant engendré le monde, paraissait absurde à Cicéron lui-même. Car si l'homme, disait-il, si l'âme de l'homme au moins, avait été *engendrée* par Dieu, elle serait Dieu elle-même; et puisque Dieu connaît tout, sait tout, l'âme humaine ne saurait rien ignorer; *Cur autem ignoraret quidquam animus hominis, si Deus esset?* (De Natur. Deor.)

Cette manière d'argumenter du philosophe romain est péremptoire, est invincible. Tout être qui *engendre* transmet son genre, son espèce, sa propre nature à l'être *engendré.* Ainsi, comme le fils de l'homme est homme, le petit de la brute est brute, le rejeton de la plante est plante; de même tout être *engendré* par Dieu serait Dieu, Dieu ne pouvant engendrer que Dieu. Et, en effet, dans l'unique génération que la foi catholique admet en Dieu, la génération éternelle du Verbe, ce Verbe est dit « Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu véritable du véritable Dieu; *Deum de Deo, lumen*

de lumine, Deum verum de Deo vero. » Car, fils véritable de Dieu, le Verbe ne peut être que de la même nature, de la même substance que son père, ne peut être que Dieu.

Si Dieu avait donc *engendré le monde,* DE lui-même, le monde entier, et l'homme en particulier, fils de Dieu, seraient des Dieux. Le monde, l'homme devraient nous représenter la nature, la substance même de Dieu. Le monde, l'homme devraient être éternels, indivisibles, immuables, infinis, parfaits. Or, est-ce là ce que nous voyons dans le monde et dans l'homme lui-même : êtres de quelques jours, divisibles, muables, finis et imparfaits?

17. Les sectateurs du panthéisme par *animation* paraissent moins absurdes. Renouvelant les blasphèmes des stoïciens, pourquoi, disent-ils, le monde ne saurait-il être un corps dont Dieu serait l'âme? Pourquoi Dieu lui-même ne saurait-il être, tout comme l'homme, un *composé* d'âme et de corps? Pourquoi ce qui se trouve en abrégé dans l'homme ne saurait-il se trouver, dans des proportions immenses et parfaites, en Dieu lui-même? Pourquoi la coexistence d'une âme et d'un corps qui se concilie si bien, qui se conçoit si bien dans le même homme, serait-elle une absurdité et une contradiction dans le même Dieu? Serait-il impossible qu'il y eût en Dieu l'homme

en grand, puisqu'il y a le Dieu en petit dans l'homme (1)?

(1) Les stoïciens panthéistes admettaient, d'après Lactance, une substance unique dans l'univers, qu'ils appelaient LA NATURE ; mais partagée en deux parties : l'une spirituelle, sensitive et active ; l'autre, insensible, matérielle et passive, et toutes deux ne pouvant rien l'une sans l'autre ; *Stoici* NATURAM *in duas partes dividunt, unam quæ efficiat, alteram quæ se ad faciendum tractabilem præbeat; in illa prima esse vim sentiendi, in hac materiam, nec alterum sine altero aliquid posse* (*De Ira*, c. 3.) Mais, d'après Macrobe, une partie des stoïciens était pour le panthéisme *par animation*. Dieu est à l'univers, disaient-ils, ce que l'âme est au corps. L'âme, unie intimement au corps, l'anime et le gouverne ; et Dieu, uni intimement à la matière, anime et gouverne le monde. C'est pour cela que les physiciens de cette école appellent le monde l'HOMME EN GRAND, et l'homme, LE MONDE EN PETIT ; *Anima, ad similitudinem Dei mundum regentis, regit et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum* MAGNUM HOMINEM, *et hominem* BREVE MUNDUM *esse dixerunt.* (*De Somn. Scipion.*)

Cette doctrine est, du reste, aussi ridicule qu'elle est absurde. Les épicuriens eux-mêmes, malgré leur grossièreté et leur platitude, en faisaient souvent le sujet de leurs plaisanteries. « Notre Dieu à nous, disait Velléius chez Cicéron, est au moins très-heureux : tandis que le vôtre est toujours très-occupé, et dès lors très-fatigué. Car, ou Dieu n'est que le monde lui-même, et rien n'est moins tranquille que ce Dieu, obligé à tourner toujours, sans se donner un seul instant de repos, et avec une vitesse prodigieuse, autour de l'axe du ciel : un pareil Dieu ne saurait donc être heureux, nul n'étant heureux qui n'est pas tranquille ; ou bien Dieu est attaché, est mêlé au monde pour l'animer, le régir, le gouverner, pour veiller au cours des astres, aux changements des saisons, aux vicissitudes des choses, l'œil toujours fixé sur toutes les terres et toutes les mers, afin de procurer le bien et de conserver la vie des hommes ; et alors vous conviendrez que ce pauvre Dieu doit être écrasé sous le poids de cette immense besogne,

La réponse à ces *pourquoi* est bien facile. C'est parce que l'homme, est homme et que Dieu est Dieu. C'est-à-dire parce que l'homme est un être créé, contingent, imparfait, fini, et que Dieu est et doit être l'être incréé, nécessaire, infini, parfait; en un mot, parce qu'entre Dieu et l'homme il y a une différence infinie, et que ce qui peut bien convenir à l'homme ne peut nullement convenir à Dieu. Ainsi l'âme humaine, l'être le plus faible, le plus imparfait parmi les êtres intelligents, peut bien avoir un corps, doit même, d'après saint Thomas, avoir ce corps, pour s'en aider dans son opération propre, pour son plus grand bien, pour sa plus grande perfection; *Propter melius animæ est quod ea corpori sit unita* (1). Mais Dieu, disait Origène, n'est et ne peut être qu'une nature intellectuelle, simple, une Unité de tous les côtés et sous tous les rapports, absolue et parfaite; et dès lors il ne peut

---

et de tant d'affaires les plus ennuyeuses et les plus fatigantes. » *Hunc Deum rite beatum dixerimus; vestrum vero laboriosissimum. Sive enim ipse mundus Deus est, quid potest esse minus quietum, quam nullo puncto temporis intermisso versari circum axem cœli admirabili celeritate? Nisi quietum autem, nihil beatum est. Sive in ipso mundo Deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur : nonne ille est implicatus molestiis negotiis et operosis?* (*De Natur. Deor.*)

(1) Voyez le développement de cette doctrine dans notre conférence sur l'HOMME (*Raison philosophique*, etc., vol. I, VII[e] conférence, § 4).

admettre en lui aucune adjonction, aucun corps qui puisse le faire soupçonner d'avoir besoin de quelque chose, Dieu ne pouvant être ni plus grand, ni plus petit, ni supérieur, ni inférieur à lui-même; *Intellectualis natura, simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens ut ne majus aliquid aut inferius in se habere credatur, sed ut sit omni ex parte* Monas. (*De Princip.*, lib. I, c. 1.)

Mais écoutons sur ce même sujet le grand saint Thomas. Parvenus, dit-il, au second degré dans l'ordre des conceptions, les anciens philosophes appréhendèrent d'une manière confuse que quelque chose d'incorporel pouvait bien exister, mais non pas séparé tout à fait d'un corps, mais comme la *forme* d'un corps. En effet, Varron a affirmé que Dieu n'est qu'une *âme* gouvernant le monde par sa raison, par sa présence dans le monde, et par le mouvement qu'il lui donne. Et puisque l'homme est une partie du monde, ces philosophes pensèrent que son âme aussi n'est qu'une partie de l'âme universelle du monde (1).

Or, la filiation de ces plates doctrines ainsi établie, voici comment saint Thomas les réfute :

(1) « Secundo processum fuit (ab antiquis) ad hoc quod ali- « qui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen « a corpore separatum, sed corporis formam. Unde Varro dixit « quod Deus est anima, mundum, intuitu, motu et ratione « gubernans. Sic illius totalis animæ partem aliqui posuerunt « animam hominis, sicut homo est pars totius mundi. » (I p., qu. 90, act. 2.)

Tout corps est de la matière; la matière est finie. Dieu est l'être infini; il ne peut donc pas être reçu, contenu, renfermé dans la matière finie; il ne peut pas avoir de corps; *Non potest recipi Deus infinitus in materia.*

Dans tout être composé il y a toujours quelque chose qui n'est pas lui, mais différent de lui; *In omni composito est aliquid quod non est ipsum.* Or cette chose n'est que le principe, l'auteur du composé, qui en a réuni les parties. Si donc Dieu était un composé d'âme et de corps, il faudrait admettre un autre être, un autre principe qui aurait uni la grande âme de Dieu à son grand corps, qui aurait composé Dieu. On conçoit le composé humain, puisque c'est Dieu qui l'a fait. Mais on ne peut pas concevoir ce prétendu composé divin, à moins d'admettre un Dieu en dehors de Dieu, plus ancien que Dieu : ce qui est absurde.

Tout corps est continu, tout continu est toujours à l'état de PUISSANCE, et tout corps aussi, puisqu'il *peut* être divisé et augmenté toujours; *Omne corpus est in potentia quia continuum, et in quantum hujusmodi, est in infinitum divisibile.* Si Dieu avait donc un corps, il aurait quelque chose qui serait en lui en *puissance,* et non pas en *acte.* Mais Dieu n'est et ne peut être qu'un ACTE PUR, c'est-à-dire, un être où tout, depuis toute éternité, est en acte, et où rien n'est en *puissance.* On ne peut admettre rien en Dieu qui sente la *potentialité; Deus est*

actus purus, non habens aliquid de potentialitate. S'il y avait en Dieu quelque chose pouvant passer de la *potentialité* à l'*acte*, ou bien du non-être à l'être, cette chose ne pourrait passer en Dieu de la *potentialité* à l'*acte* qu'en vertu d'un principe qui fût lui-même en *acte*, et non en *puissance ;* car tout ce qui est en *puissance* ne peut passer en *acte* que par un être qui soit en *acte.* Or, cet être réduisant en acte ce qui est en puissance, et restant toujours en acte, en PUR ACTE lui-même, serait Dieu. Il faudrait donc admettre un Dieu en Dieu même, capable de réduire en acte ce qui en Dieu se trouverait à l'état de *puissance.* Or, tout cela est absurde, Dieu étant l'être premier, l'être jamais en *puissance* et toujours en *acte,* ayant au grand complet tout ce qu'il doit avoir; et par conséquent Dieu n'a et ne peut avoir rien qui soit en puissance, n'a pas et ne peut pas avoir de corps; *Primum ens non potest esse in potentia, sed in actu. Quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Deus est primum ens; impossibile est quod in Deo sit aliquid in potentia.*

Enfin, tout corps est une *quantité.* Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de quantité en Dieu; *In Deo non est quantitas.* Tout corps est une *masse* d'une certaine grandeur. Il y a en Dieu grandeur de perfection et de vertu; mais de la grandeur de *masse,* il n'y en a pas, il ne peut y en avoir; *In Deo est magnitudo virtutis et perfectionis, non*

autem magnitudo molis. Tout corps est un composé de plusieurs éléments. Dieu n'admet pas de composition d'aucune espèce; *In Deo nulla est compositio*. Aucun corps n'est Dieu; il ne se trouve rien en Dieu qui ne soit Dieu; *Quidquid est in Deo, Deus est*. A tout corps on peut ajouter, ou de tout corps on peut retrancher quelque chose. Dieu est le seul être duquel on ne peut rien retrancher, auquel on ne peut rien ajouter sous aucun rapport; *Deo non potest aliquid addi*. Il est donc évident que Dieu n'a pas de corps, qu'il ne saurait en avoir, et qu'un Dieu corporel, un Dieu composé d'âme et de corps, ne serait pas Dieu.

Les philosophes païens eux-mêmes avaient reconnu que rien de corporel, de matériel, de sensible, ne peut se trouver en Dieu. Cicéron, dans le livre *de Consolatione*, cité par Lactance, a dit : « Quant à nous, nous ne comprenons, nous ne pouvons comprendre Dieu que comme un ESPRIT tout à fait indépendant et libre, connaissant tout et mouvant tout, et SÉPARÉ DE TOUTE CONCRÉTION MORTELLE; *Nec vero Deus a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens, omnia movens*.

Quelle honte donc, quelle dégradation, je dirais presque quelle infamie de nos *panthéistes*, qui, nés au sein du christianisme, au milieu de peuples ayant les idées les plus justes, les plus pures et les

plus élevées de Dieu, osent attribuer à Dieu la matière, un corps; et ne craignent pas de se plonger dans la boue du paganisme le plus abject dont rougissaient les païens eux-mêmes! On dirait que ces savants étant devenus matière, veulent faire devenir matière Dieu même, ou faire de la matière un Dieu (1).

(1) Un de ces esprits grossiers qui, sans rougir, s'est présenté, l'année dernière, à l'un de nos plus intimes amis, s'annonçant tout bonnement comme l'*inventeur d'une religion nouvelle*, prétendait lui prouver que Dieu, devant posséder toute perfection et tout être, doit aussi posséder la perfection et l'être des substances corporelles, et par conséquent avoir, lui aussi, un corps. Il n'a pas été difficile à notre ami de le confondre, en lui faisant remarquer que si l'on devait prendre le principe *Que Dieu doit posséder toute perfection*, dans le sens plat que ce nouveau fabricant intrépide de religion lui donnait, Dieu devait avoir non-seulement un corps, mais toute espèce de corps; car chaque espèce de corps a sa perfection particulière, c'est-à-dire que Dieu devrait avoir non-seulement le corps de l'homme, mais aussi le corps de toutes les espèces des animaux, de toutes les familles des plantes, et qu'il serait une monstruosité plus hideuse que celle dont parle Horace, à la tête d'homme, au front de cheval, à la figure d'une belle femme, et à la queue de poisson. En s'élevant ensuite au-dessus de ces grossièretés ignobles, avec saint Thomas à la main, notre ami a été heureux de faire comprendre à son adversaire, à la grande satisfaction des assistants, que Dieu doit posséder et possède en effet toutes les perfections des êtres, non pas *matériellement*, mais *virtuellement*, mais *puissamment*, c'est-à-dire d'une manière sublime et parfaite, conforme à la simplicité, à la spiritualité et à la perfection infinies de son être. C'est pour cela que Dieu voit tout comme s'il avait des yeux, qu'il fait tout comme s'il avait des mains, qu'il triomphe de tout comme s'il avait des armes, et que l'Écriture sainte lui attribue tout

18. Les hypothèses du panthéisme par *émanation* et du panthéisme par *modification* ou *limitation*, se réduisent au même principe. Car, soit que les êtres s'*exhalent* de Dieu, ou qu'ils ne soient que des *modifications* ou des *limitations* de la nature divine; toujours est-il qu'ils ne sont que des parties de cette même nature, et que tout est Dieu. Nous allons donc combattre en même temps ces deux transformations de la même erreur.

Si Dieu est tout, et que tout soit Dieu; si tout est sorti de la substance unique, de la raison unique, de l'âme unique de Dieu, on ne devrait voir dans l'univers qu'une seule substance, une seule raison, une seule âme. Comment se fait-il donc qu'il y ait dans le monde une si prodigieuse quantité de substances diverses, de diverses âmes, de

---

cela. Mais Dieu n'a que virtuellement tout eela, en tant que, par la perfection même de son être, sans avoir besoin des organes propres et nécessaires aux êtres créés et imparfaits, il a en lui-même la puissanee infinie, la vertu complète de toutes ces opérations; d'une manière, non pas matérielle et sensible, mais intellectuelle, spirituelle et incompréhensible; parce que tout ce qu'il y a d'*entité*, de bonté, de perfection dans la créature quelle qu'elle soit, se trouve tout éminemment, souverainement en Dieu, d'une manière complète, absolue et parfaite; *Partes corporeæ attribuuntur Deo, in Scripturis, ratione suorum actuum, secundum quamdam similitudinem, sicut actus oculi est videre, unde oculus in Deo significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus. Quidquid entitatis, veritatis et perfectionis est in creatura quacumque, totum est eminentius in Deo.* (D. THOMAS, I p., q. 21, art. 1.)

raisons diverses? Car la science est là pour vous prouver que la substance de la terre, par exemple, n'est pas la même que la substance de l'air ou de la lumière. On n'ose non plus affirmer sérieusement, en dehors de l'école matérialiste, que l'âme humaine soit de la même nature, de la même espèce que l'âme de la brute ou de la plante. Et quant à la raison, est-il possible d'admettre que la raison d'un philosophe soit parfaitement identique à la raison d'un idiot ou d'un sot? Cela est possible, *sous certains rapports;* cela s'est vu bien souvent, cela se voit toujours; mais on ne trouvera pas un seul philosophe assez humble pour le reconnaître, assez franc pour l'avouer.

De deux choses donc l'une : ou ces différentes substances, ces principes différents sont tous en Dieu; ou ces substances ne sont pas des substances, ces principes ne sont pas des principes, mais n'en ont que l'apparence. Dans le premier cas, Dieu n'est que l'agrégat de toutes les substances, n'ayant pas d'être propre à lui; et dès lors aussi la doctrine de l'*unique substance*, formant la base et le fonds commun des doctrines panthéistes, disparaît, et Dieu avec elle. Car un être n'ayant pas d'être propre à lui, d'être déterminé, de personnalité, d'*entité* absolue et unique; un être collectif, n'étant qu'un immense réservoir, renfermant en lui tous les êtres et toutes les substances, ne saurait être que le Dieu de Spinosa : être *pensant* et

être *étendu;* ou bien le Dieu du plus célèbre de vos philosophes vivants, le Dieu en même temps *un* et *multiple*, *temps* et *espace*, *fini* et *infini*, DIEU, NATURE et HUMANITÉ; mais, à coup sûr, il ne serait pas le véritable Dieu.

C'est vrai, reprennent les panthéistes d'une autre école. Dieu n'est pas et ne peut pas être l'agrégat d'une infinité de principes et de substances différentes; c'est donc dans la seconde hypothèse que la vérité se trouve, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une seule substance véritable, une seule substance réelle : la substance divine, la substance universelle : « Brahm seul existe réellement, » dit, ainsi que nous venons de l'entendre, la raison philosophique des Hindous; « MAYA, ou la matière, n'est que l'*illu-* « *sion.* Tout ce qui, en dehors de Brahm, nous « paraît de la véritable substance, du véritable « esprit, ne l'est pas; et nous ne faisons que rê- « ver lorsque nous attribuons une substance réelle, « une existence réelle, un être réel à tout ce qui « frappe notre esprit, notre imagination et nos « sens. » C'est aussi ce qu'ont répété les philosophes allemands de nos jours, ces tristes échos des extravagances indiennes. Pour Fichte, pour Schelling, pour Hegel aussi, « c'est l'absolu seulement « qui existe; il n'y a rien de réel que l'absolu. « Tout ce qui nous paraît exister hors de lui, « n'existe vraiment pas. Ce que nous appelons des « êtres finis, ne sont que de vains fantômes sans

« substance, des apparences, des illusions sans « réalité. »

Mais c'est l'*idéalisme* dans toute sa rigueur, dans toute sa crudité, contre lequel proteste, se révolte la raison, la conscience, le bon sens de l'humanité, et dont se moquent au fond ceux mêmes qui le professent. Aussi on vient de reléguer parmi les rêves la doctrine : *Que nous ne faisons que rêver dans ce monde, et que tout n'est que rêve et illusion;* et l'on est tout bonnement revenu à la doctrine : *Que la matière est autant réelle que l'esprit, et que l'une et l'autre tiennent à l'unique substance de Dieu*, c'est-à-dire qu'on est revenu à Spinosa (1), le vrai patriarche de tous les panthéistes modernes.

19. D'après Spinosa, ainsi qu'on vient de le voir, tous les corps ne sont que des modifications de la substance divine unique, en tant qu'elle est *étendue;* tous les esprits ne sont que des modifications de la même substance, en tant qu'elle est *pensante*.

(1) M. l'abbé Flotte, professeur à Montpellier, a eu raison de dire ce qui suit ; seulement nous aurions désiré qu'il l'eût dit autrement : « De nos jours, l'*étoile de Spinosa n'a point* « *pâli*. En Allemagne, les physiologistes et les poëtes puisent « dans ses écrits leur vie universelle ; les historiens, leurs lois « fatales de l'humanité ; les philosophes, *le pressentiment de la* « *philosophie véritable*. En France, le spinosisme est pour les « uns (nous avouons être de ce nombre) le symbole de l'a- « théisme ; pour les autres, une *exagération de la croyance* « *en Dieu*. » (SPINOSA.)

C'est cette substance unique, *étendue* et *pensante*, qui, par une force infinie, par une action permanente, éternelle, nécessaire, produit et maintient en elle-même toutes les modifications de son propre être, c'est-à-dire que tout ce qui existe n'est qu'une seule et même âme, un seul et même corps, un seul et même Dieu. Dieu est tout l'univers, et tout l'univers est Dieu.

Mais l'*étendue* et la *pensée* sont deux qualités opposées, contradictoires, s'excluant impitoyablement l'une l'autre. Rien de ce qui est étendu ne pense; rien de ce qui pense n'est étendu. La pensée répugne à l'étendue autant que l'étendue répugne à la pensée. L'être pensant doit être essentiellement simple, essentiellement un, et ne peut pas avoir de parties, ne peut pas être étendu. L'être étendu est l'être composé, l'être ayant des parties, l'être divisible, l'être matériel, grossier, auquel la faculté spirituelle, divine de la pensée ne saurait convenir. Rien n'est plus répugnant que les idées de pensée et d'étendue dans la même substance.

Il est vrai que l'homme est en même temps un être *pensant* et un être *étendu*. Mais ces deux facultés ne sont pas dans la même substance, dans la même essence; car ni l'âme n'est étendue, ni le corps ne pense. L'homme est *pensant* parce qu'il a une âme intellective, et il est *étendu* parce qu'il a un corps matériel. Ainsi la pensée et l'étendue se conçoi-

vent bien dans les deux substances différentes dont l'homme est composé, et dont l'une est le principe de toutes ses opérations intellectuelles, et l'autre explique toutes ses fonctions physiques. Cela se comprend donc, cela est raisonnable (1). Mais comprend-on, pourrait-on jamais comprendre une seule et même substance, une substance essentiellement unique, en même temps étendue et pensante, esprit et matière, âme et corps, simple et composée?

Si les corps, disait aux spinosistes de son temps Lactance, si les corps ne sont que des modifications de la substance de Dieu en tant qu'*étendue*, il serait donné à l'homme d'exercer un pouvoir sur le corps même de Dieu. L'homme coupe les montagnes; il fouille dans les entrailles de la terre afin d'en extraire des trésors. Or, qu'est-ce que tout cela, si ce n'est tourmenter le corps de Dieu? Bien plus, nous ne pourrions pas même labourer la terre

(1) Non-seulement la pensée proprement dite, qui est l'acte d'une puissance purement intellectuelle, mais la faculté d'imaginer et de sentir même, répugnent à l'être matériel et étendu. Si la brute sent et imagine, c'est parce que, indépendamment de son organisation corporelle, elle a un principe incomposé, unique, auquel se rapportent tous les fantômes de l'imagination et toutes les sensations; c'est parce qu'elle a une âme qui, sans être spirituelle, sans être intellectuelle (*quibus non est intellectus*), n'en est pas moins une substance immatérielle, simple et indivisible; et cela nous explique l'unité et l'harmonie de ses fonctions, qui s'élèvent tant au-dessus des propriétés de la substance matérielle et composée.

sans déchirer ce même corps divin, et sans nous rendre coupables de la plus grande scélératesse, de la plus grande impiété, car nous aurions violé les membres de Dieu même. Or, comment expliquerez-vous la conduite de Dieu, endurant tant d'outrages de la part de l'homme sans en tirer vengeance, et même sans témoigner le moindre ressentiment? Est-ce excès de patience ou bien excès d'impuissance de sa part? A moins que vous n'admettiez que cet être sensitif et divin, qui se trouvait mêlé au monde et à toutes les parties du monde, a su enfin se bien tirer d'affaire, ayant abandonné la surface de la terre, s'étant caché dans les profondeurs du globe ou dans un autre coin de la création, et s'étant ainsi, le pauvre être, arraché à la condition douloureuse et humiliante de se voir continuellement déchirer par les hommes (1).

Avant Lactance, Cicéron avait fait la même remarque sur le panthéisme de Pythagore, et l'avait couvert du même ridicule. Comment, disait-il, Pythagore ne s'est-il pas aperçu qu'en admettant que

(1) « Homini licet aliquid in Dei corpus. Montes excidun« tur, et ad eruendas opes interiora terræ viscera fodiuntur. « Quid quod ne arari quidem, sine laceratione divini corporis « potest? Ut jam scelerati et impii simus, qui Dei membra « violemus. Patiturne vexari corpus suum Deus, et debilem se « vel ipse facere vel ab homine fieri sinit? Nisi forte divinus « ille sensus, qui mundo et omnibus mundi partibus permix« tus est, primam terræ faciem reliquit, ac sese in imo demer« sit, ne quid doloris ex assidua laceratione sentiret. »

les âmes humaines ne sont que des parcelles de la substance spirituelle de Dieu, il a admis un Dieu capable d'être déchiré et mis continuellement en lambeaux (1)?

20. Revenant ensuite à la doctrine de *la substance unique de Dieu existant et s'épanchant dans tous les êtres*, comment, disait encore Lactance, peut-on avoir le courage d'affirmer que l'ouvrier qui fait une chose et la chose qu'il fait ne sont qu'une seule et même chose? Si quelqu'un disait que le potier est la même chose que la craie qu'il façonne, et la craie la même chose que le potier par qui elle est façonnée, celui-là n'aurait-il pas évidemment l'air de délirer (2)?

C'est par les parties qu'on connaît la nature du tout, disait encore Lactance. Un échantillon de drap m'indique les qualités de toute la pièce; une poignée de blé m'indique les qualités de tout le blé ramassé dans un magasin. Il y a identité de nature entre les parties et le tout. Toute partie détachée d'un tout prouve la nature, la substance du tout dont elle a été détachée. Si donc tous les êtres qui existent hors de Dieu n'étaient que les parties,

(1) « Non vidit Pythagoras, distractione animorum humano-« rum, discerpi et dilacerari Deum. (*De Nat. Deor.*) »

(2) « Quomodo potest esse idem quod tractatur et quod « tractat? Si quis dicat idem esse figulum quod lutum, aut « lutum idem esse quod figulus, nonne aperte insanire vide-« retur? »

les membres de Dieu, il faudrait conclure que Dieu lui-même est changeant, fini, imparfait, insensible et mortel, puisque nous voyons que les êtres faisant partie de ce tout sont changeants, finis, imparfaits, et bon nombre d'entre eux aussi insensibles et mortels (1).

Écoutons là-dessus la belle et profonde argumentation de Tertullien. Hermogène a raison, dit-il, lorsqu'il nie que Dieu ait pu faire le monde de sa propre substance. Dans cette étrange hypothèse, toutes les choses que Dieu eût faites seraient des parties de son être : ce qui répugne à la nature de l'être divin, essentiellement incapable d'être mis en pièces, essentiellement indivisible, immuable, et toujours le même. D'ailleurs, si Dieu avait fait la moindre chose de sa substance, cette chose serait un je ne sais quoi de lui-même; et dès lors la chose faite, aussi bien que celui qui l'eût faite, le créateur et la créature seraient tous les deux des êtres imparfaits. La chose faite, la créature serait imparfaite, parce qu'elle ne serait qu'une partie de l'être divin ; et tout ce qui est partie d'une chose est imparfait. Le créateur, Dieu même, qui eût fait la chose, serait imparfait lui aussi, parce qu'il ne l'aurait faite que d'une partie de lui-même; et tout ce qui se morcelle en parties est imparfait.

(1) « Si hæc omnia quæ videmus Dei membra sunt, jam « insensibilis constituitur Deus, quoniam membra sensu carent; « et mortalis, quoniam videmus membra esse mortalia. »

On dira peut-être que *tout* Dieu a *tout* fait; mais ce serait, pour échapper à une absurdité, tomber dans une autre. Si Dieu avait fait les choses non pas d'une partie, mais de *tout* lui-même, il s'ensuivrait que chaque chose serait *tout* et *non-tout* en même temps. Elle serait *tout*, parce que ce serait *tout* Dieu qui l'aurait faite; elle serait la reproduction entière de Dieu, elle serait *tout* Dieu lui-même. Elle ne serait pas *tout*, parce que chaque chose existante n'est que la *partie d'un tout*, faisant harmonie avec d'autres parties; mais que rien n'est un *tout* absolu, si ce n'est Dieu. Le *tout* aurait donc existé, parce que c'est du *tout* existant que le *tout* aurait existé; et en même ce *tout* n'aurait pas existé, puisqu'il aurait été fait dans un temps donné. Mais si le *tout* était, il ne pouvait se faire : on ne fait pas ce qui est. Si le *tout* n'était pas, il n'aurait rien fait; car ce qui n'est pas, n'agit pas. Comment concilier donc des contradictions pareilles (1)?

---

(1) « Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes « ipsius fuissent quæcumque ex semetipso fecisset Dominus. « Porro in partes non devenire, ut indivisibilem et indemuta- « bilem et eumdem semper qua Dominus. Ceterum, si de semet- « ipso fecisset aliquid, ipsius fuisset aliquid. Omne autem et « quod fieret et quod faceret imperfectum habendum, quia ex « parte fieret et ex parte faceret. Aut si totus totum fecisset, « oportuisset illum simul et totum esse et non totum, quia opor- « teret et totum esse ut faceret semetipsum, et totum non « esse ut fieret de semetipso. Porro difficillimum. Si enim « esset, non fieret, esset enim. Si vero non esset, non faceret,

21. On nous parle de la création des êtres, comme d'une série de *modifications* que Dieu ferait de son propre être. Mais Dieu est une unité essentielle, éternelle, infinie, parfaite, et, par conséquent, il n'est pas modifiable. On peut modifier le nombre en le diminuant ou en l'augmentant, mais on ne peut pas modifier l'unité absolue, l'unité infinie, parce qu'on n'en peut rien retrancher, ni lui ajouter rien. Si Dieu pouvait se modifier, étant indivisible, il ne pourrait se modifier que tout entier; la nature divine, passez-moi ce mot, étant tout d'une pièce, l'infini est tout entier, ou il n'est pas du tout. Une modification en Dieu serait une modification de tout son être, serait le passage de l'être au non-être, serait l'anéantissement de Dieu.

Une modification est une limite de l'être, et aucune limite de l'être ne peut convenir à l'Être infini. Une modification est un morcellement de l'être, et aucun morcellement de l'être n'est possible dans l'Être indivisible. Une modification est une vicissitude de l'être dans le temps, et aucune vicissitude de l'être dans le temps ne peut avoir lieu dans l'Être éternel. Une modification est un changement de l'être, et aucun changement de l'être ne peut survenir à l'Être immuable. Une modification enfin est une défaillance ou une augmen-

« quia nihil esset. Eum autem qui semper sit non fieri, sed « esse illum in ævum ævorum. » (*Contra Hermogen.*)

tation de l'être, et toute défaillance aussi bien que toute augmentation répugne à l'Être parfait.

L'être modifiable est l'être n'ayant pas toute la plénitude des perfections de l'être, puisqu'il peut recevoir des nouvelles manières d'être. L'être n'ayant pas toute la plénitude des perfections de l'être, n'a pas plus la plénitude de l'être même. L'être modifiable ne serait pas Dieu.

On nous parle enfin d'*évaporations* de l'être infini, et des *limites* que Dieu mettrait à sa nature en créant les êtres. Dans ce système, les choses créées n'étaient qu'à l'état latent, dans les profondeurs de la Nature infinie; et, dans un temps donné, s'en seraient dégagées, comme la fumée se dégage du feu, auraient circulé dans le vide, auraient revêtu des formes et des qualités différentes, et auraient apparu dans l'univers telles que nous les y voyons. Voilà donc des parcelles de la substance divine, ayant une nature distincte, ne conservant aucune des qualités, des attributs de cette substance même dont elles faisaient partie. Voilà des lambeaux d'une substance éternelle, simple, immatérielle, incorruptible, devenus temporaires, composés, matériels, corruptibles. Oh que cela est grossier, que cela est pitoyable!

Ces parties de la substance divine n'auraient conservé non plus aucun rapport d'union avec cette même substance, de laquelle elles auraient été détachées. Car on a eu soin de nous avertir que

Dieu oppose une *limite* à ces évaporations de son être; que cette limite est *effective*, *réelle*; que créer, pour Dieu, n'est autre chose que détacher des portions de sa substance infinie, leur poser des bornes; et c'est par ces bornes que les êtres se distinguent de l'être incréé, les êtres finis de l'être infini (Voyez *Esquisse d'une Philosophie*). Voilà donc des portions de la substance de Dieu cessant d'être à Dieu, n'appartenant plus à Dieu, n'ayant plus rien de Dieu, n'étant plus Dieu. Mais c'est affirmer que Dieu, l'être qui ne peut pas admettre de morcellement de sa substance, à cause de l'unité, de la simplicité essentielles de sa nature, se divise cependant dans les êtres créés, se fractionne, se mutile sans cesse lui-même, et a formé l'univers de débris de son propre être.

D'autres nous affirment que les êtres que Dieu forme de sa substance, ne sont que des *transformations* de cette substance, qui ont lieu en elle et ne sortent pas d'elle. Mais cela, sans être moins pitoyable, moins grossier et moins absurde, est plus impie.

Nous voyons, il est vrai, la matière subir des transformations infinies. Tout se corrompt dans la nature pour être régénéré; tout périt pour renaître sous une forme nouvelle. Les aliments se transforment en chyle, en sang dans l'animal; l'eau et l'air se convertissent en vin, en huile, en fruits, en fleurs, en une infinité de qualités différentes dans

les plantes. Mais ces transformations sont de véritables *transsubstantiations* naturelles, par lesquelles de nouvelles substances se forment de la corruption, de la destruction d'anciennes substances. Tandis que, pour les panthéistes que nous combattons dans ce moment, la substance divine, dans ses transformations et dans ses développements qui donnent l'être à tous les êtres, reste toujours la même substance, la même essence, la même nature, le même être sous des formes différentes. Dieu crée avec lui-même, passe dans son œuvre, tout en demeurant en lui-même. Car c'est ainsi que, pour ces fortes têtes, il n'y a qu'une substance unique, la substance divine, dans tout l'univers; et tout y est divin, tout y est Dieu.

Cette pauvre substance divine serait donc en même temps toujours la même, parce que tout est elle-même; et toujours différente, parce que les êtres dans lesquels elle se modifie, se transforme, ou qui sortent d'elle, sont d'une nature différente, ayant des qualités, des forces, des vertus différentes aussi. Cette pauvre substance divine serait donc en même temps entière, parce qu'elle n'est qu'une, et toujours partagée, déchirée en autant de parties que tous les êtres matériels et tous les MOI différents des âmes humaines. Cette pauvre substance divine serait donc en même temps savante dans le vrai philosophe, stupide dans l'idiot; sage dans les hommes sains, folle dans les aliénés;

bonne dans l'honnête homme, méchante dans le scélérat; simple dans les âmes, composée dans les corps; active dans les esprits, inerte dans la matière. En un mot, l'unique et même Dieu serait donc en même temps immuable, et le théâtre de tous les changements; indivisible, et le sujet de toutes les divisions; saint, et l'auteur de toutes les iniquités; heureux, et le centre de toutes les misères, de toutes les douleurs; parfait, et l'arsenal de toutes les imperfections.

Or, ne faut-il pas avoir renoncé à toute raison, à tout bon sens, pour admettre de si palpables contradictions? On peut *imaginer* ce système; on peut en faire l'aliment de la *phantasie*. Cette faculté peut bien s'y arrêter, s'y plaire; mais la raison ne peut pas le comprendre, ne peut l'admettre. La raison se révolte, s'indigne contre des absurdités pareilles; et Bayle a eu bien raison de dire que: « le panthéisme est l'hypothèse la plus monstrueuse « qui se puisse *imaginer*, la plus absurde et la plus « diamétralement opposée aux notions les plus « évidentes de notre esprit. » (Diction. crit., art. Spinosa.)

Voilà donc ce que nous offre de plus saillant le panthéisme étudié dans son histoire et dans ses doctrines. Il ne nous reste qu'à le considérer dans ses résultats. C'est le sujet de ma dernière partie.

TROISIÈME PARTIE.

22. L'on peut appliquer au *panthéisme* ce que nous avons dit du *dualisme :* La raison philosophique a rêvé cette immense erreur pour s'expliquer Dieu et le monde, en dehors des données positives de la révélation, et elle n'a rien compris au monde, et a fini par nier Dieu lui-même.

En vain dirait-on que *les panthéistes de toutes les nuances admettent* l'Absolu, l'Infini *avec le cortége de toutes ses prérogatives;* et que *l'absolu et l'infini, c'est Dieu.* Car le vrai Dieu *absolu* et *infini* n'est que le Dieu parfait non-seulement dans son être, mais dans tous ses attributs aussi, dont chacun est tout son être même. Or *l'absolu, l'infini* de la raison panthéiste est tout autre chose. Ce n'est pas l'être à soi, l'être par soi, possédant l'infinité de la sagesse, de la grandeur, de la puissance, et essentiellement différent de tout ce qui n'est pas lui; mais c'est l'universalité des choses, le tout qui existe, l'agrégat de tout ce qui est, le chaos. Mais même une infinité d'êtres finis ne serait qu'une infinité d'êtres n'ayant pas tout l'être, d'êtres bornés, d'êtres imparfaits; et une infinité d'êtres pareils ne saurait constituer l'Infini, qui ne peut résulter de l'assemblage d'êtres finis. Une infinité

de parties distinctes les unes des autres, changeantes, défectueuses, bornées, ne saurait composer l'être parfait, qui ne peut ressortir de l'union de parties imparfaites. L'absolu donc, l'infini des panthéistes n'est pas le vrai être ABSOLU, le vrai être INFINI, n'est pas Dieu. Dans ce système, Dieu n'est qu'une simple abstraction (1), un être de raison, une mode de notre esprit, de concevoir *le tout*. Cela est avoué avec une affreuse franchise par les docteurs du panthéisme eux-mêmes. « L'idée de Dieu, nous dit l'un d'eux, n'est pour « l'homme que la manière de concevoir l'unité, « l'ordre, l'harmonie, et de se les expliquer » (*Exposition de la doctrine saint-simonienne*, pre-

(1) Un de nos amis, ayant voyagé en Allemagne l'été dernier, chargé d'une mission scientifique du Gouvernement, fut tout étonné d'entendre un des ministres protestants lui disant : « Je suis tolérant; je laisse mon troupeau croire à la réalité « du personnage qu'on appelle JÉSUS-CHRIST, qui pour moi « n'est qu'un personnage idéal, un mythe; mais mon collègue, « dans cette même paroisse, est encore plus *avancé* que moi. » En effet, ayant vu ce collègue, notre ami lui entendit dire : « Le peuple en est encore à croire que Dieu est un être réel, « distinct de l'univers; mais il ne tardera pas à connaître que « Dieu n'est qu'un *mot heureux* par lequel la raison a voulu se « représenter l'universalité des êtres. » Ainsi, pour celui-là JÉSUS-CHRIST n'est qu'un être de raison, un mythe; pour celui-ci, Dieu lui-même n'est qu'un mythe, un être de raison lui aussi, créé par la raison. On peut bien douter si ces individus sont des chrétiens, mais on ne peut douter qu'ils ne soient de bons et fervents *rationalistes* : cependant l'un et l'autre ne s'appellent pas moins des *théologiens de l'Église réformée*, des *ministres du saint Évangile*. Voilà où en est le protestantisme !

mière année, p. 413). Un autre, le professeur Fichte, déclare « que l'esprit humain est la manifestation « *nécessaire* de l'absolu ; qu'il n'y a d'autre exis- « tence réelle que celle du MOI ; que le MOI est tout, « que le MOI se crée à lui seul les phénomènes qui « forment le monde extérieur ; et que Dieu n'est que « l'*ordre moral* se développant dans l'idéal de la « raison, dans le réel des faits (1). »

Mais tout cela n'est que le renversement de toute notion de Dieu ; tout cela n'est que l'athéisme le plus explicite, le plus formel.

Car les étranges mots de *génération*, d'*émanation*, de *limitation*, d'*animation*, de *production*, d'*analyse*, de *métamorphose*, de *morcellement* de la même nature divine, une, immuable et indivisible, sont des contradictions dans les termes et dans les choses ; sont de palpables absurdités ; sont des paroles n'ayant aucun sens réel, plausible, acceptable par la raison et par le bon sens ; sont des artifices, aussi niais qu'ils sont impies, dont se pare l'athéisme pour voiler aux yeux des sots sa hideuse difformité, et pour chasser

(1) On sait que, pour prouver à ses auditeurs que Dieu n'est qu'un être de raison, une création de la raison, un jour ce même professeur, d'un ton dans lequel le courage de la déraison égalait le cynisme de l'impiété, en débutant par ces mots, « Aujourd'hui nous allons créer Dieu, » se mit à exposer comment, d'après sa raison, la raison humaine a inventé Dieu. Grande et sublime découverte ! enseignement précieux et important, surtout pour la jeunesse.

Dieu, sans bruit, et sans qu'il puisse s'en plaindre, de l'esprit et du cœur de l'homme, et de toutes les institutions de la société.

Ainsi, dès que la raison philosophique s'est mise en opposition avec la raison catholique admettant que *Dieu, en vertu de sa puissance, a tiré le monde du néant*, elle se trouve entraînée, accolée à l'athéisme. Ainsi tout système panthéiste est nécessairement athée; et le nom auguste de Dieu, dans la bouche et sous la plume des panthéistes, n'est qu'un mot pour faire illusion aux peuples.

Ainsi, en commençant par dire que Dieu est tout et en tout, on a fini par dire que Dieu n'est nulle part et qu'il n'est rien.

23. C'est le premier résultat de l'erreur panthéiste, l'athéisme; en voici maintenant le second.

On a écrit, avec beaucoup de sens et de vérité, ces paroles : « Spinosa appelle ÉTHIQUE l'ouvrage dans lequel il établit son système sur LA NATURE DE DIEU. Ce titre n'a pas été adopté sans dessein : la notion des lois morales est intimement liée avec l'idée de Dieu (M. l'abbé Flotte, SPINOSA, p. 12). » Et, en effet, Spinosa, ayant tout à fait démoli Dieu, *dans son système sur la nature de Dieu*, s'est vu obligé de démolir aussi *toute loi morale dont la notion est intimement liée avec l'idée de Dieu.* Car Spinosa, ayant effrontément proclamé l'impossibilité pour l'homme d'avoir

un esprit sage, un cœur pur et une âme chaste (1), et l'ayant averti que la vraie liberté et la vraie sagesse consistent à oublier la mort et à ne s'occuper que de la vie (2), n'a fait que ressusciter la morale d'Épicure; et sa science des devoirs n'est que le mépris de tous les devoirs.

Les panthéistes de nos jours n'ont pas été plus sévères ni plus scrupuleux en fait de morale. Dès qu'ils se sont moqués de Dieu, ils ont dû se moquer aussi de tout devoir; et ils n'y ont pas fait défaut.

« La loi morale, nous dit Fichte, ne consiste « qu'à respecter le droit d'autrui; mais cette loi, « c'est le MOI humain qui se l'impose. » Et, par conséquent, les devoirs qui en résultent sont aussi inconstants et aussi arbitraires que les intérêts et les fantaisies du MOI lui-même.

Que parlez-vous de loi morale, reprend Schelling? il n'y en a pas. « La vraie morale est la ten« dance vers l'absolu. » Et puisque chacun a sa manière propre de *tendre vers l'absolu*, chacun doit avoir sa manière propre de vivre, ou sa morale; ce qui, en d'autres termes, signifie que chacun doit vivre selon ses penchants, ses caprices et ses passions.

---

(1) « In nostra potestate non magis est mentem quam corpus « sanum habere. » (Epist. 25.)

(2) « Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, « et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est. » (*Ethica*, p. IV, prop. 67.)

Bien plus encore : si tout est Dieu et si Dieu est en tout, opérant en tout, comme la substance unique ayant seule la réalité et l'activité de l'Être et de toute opération qui en découle (*operatio sequitur esse*), l'homme n'est que l'instrument aveugle, passif des opérations de Dieu ; il n'est plus le maître de ses propres opérations. C'est Dieu qui fait tout dans l'homme et par l'homme; et l'homme n'est qu'une machine, un jouet pour servir aux différents développements de la nature de Dieu. Et puisque ces développements de l'être sont, en Dieu, déterminés par une impulsion intime, nécessaire, irrésistible de sa nature, bien plus que par des actes de sa volonté; moins encore leurs manifestations peuvent-elles être des actes libres dans l'homme. L'homme n'est donc pas — la raison panthéiste nous l'a toujours dit — un être libre. Il n'y a ni bonté ni méchanceté dans ses volontés, ni dans ses actes; toutes ses opérations ne sont que des mouvements indifférents de la substance divine, agissant en lui et par lui. Il n'y a donc non plus ni justice ni injustice, ni droit ni loi, ni crime ni vertu.

Ajoutez encore que par cela même que c'est l'être infini qui opère tout seul dans l'être fini où il se trouve, non-seulement l'être de l'homme est divin, mais toutes ses opérations sont divines aussi. Ainsi même toutes les turpitudes, toutes les infamies de l'homme ne sont que des mouvements, des jeux de

la substance divine se révélant de ces différentes manières. C'est Dieu qui s'amuse dans l'homme, aussi bien que dans les animaux et dans les plantes. Mais c'est la consécration, la déification de tous les excès du sensualisme, de la convoitise, de l'orgueil et de la haine, de tous les crimes, de toutes les scélératesses, de toutes les passions.

Et n'allez pas croire, mes frères, que ces horribles conséquences des doctrines panthéistes, touchant la morale, soient restées à l'état logique. Partout où ces doctrines ont été suivies, ces conséquences morales n'ont pas tardé à passer de la théorie dans la pratique, de l'enseignement dans les mœurs, de l'école dans le temple, dans la famille et dans l'État.

Voyez les Hindous : cloués, pétrifiés depuis des milliers d'années dans une immobilité complète par rapport à l'esprit; étrangers à toute amélioration, à tout progrès, et n'ayant pas fait un seul pas en avant dans les voies de la science et de la civilisation, ils ne sont qu'un grand peuple, dégradé, livré depuis si longtemps à tous les excès de la débauche, à toutes les absurdités de la superstition, à toutes les horreurs de la barbarie. Cela est affreux; mais cela n'a rien d'étonnant dans un pays dont le panthéisme est toute la religion et toute la philosophie, que, par conséquent, la doctrine d'une fatalité aveugle écrase sous sa main de fer, et dont elle immobilise les esprits dans toutes les abominations

du polythéisme et de l'idolâtrie. Souvenez-vous des anciens gnostiques : jamais aucune secte religieuse ou philosophique ne fut plus licencieuse, ni plus déhontée dans ses mœurs. C'était à faire monter le rouge au front aux épicuriens eux-mêmes. Mais cela s'explique cependant : les épicuriens, n'admettant pas de Dieu d'aucune façon, ni de loi morale d'aucune espèce, regardaient comme indifférentes les actions même les plus honteuses de l'homme. Les gnostiques, au contraire, étant, comme nous l'avons vu, des panthéistes de l'école néoplatonicienne, des panthéistes croyant, comme nous l'atteste saint Augustin, que le Dieu qui se tronve en tout, et particulièrement dans l'homme, se dégageait, devenait plus libre, plus indépendant, plus parfait *par les obscénités de l'homme*, et que ce qui souille l'homme purifiait Dieu, avaient donné au crime une consécration religieuse. Tout vice, pour ces sectaires, était une vertu; toute action la plus abominable était un acte de latrie, comme on peut s'en convaincre par la prière sacrilége que leurs femmes prononçaient avant de se livrer à tous les excès de la débauche, et que saint Irénée nous a conservée. De là aussi les horribles doctrines, toutes propres à eux, de la magie, de la théurgie, des sacrifices sanglants des enfants, et de tous les attentats contre nature. Car de quoi n'est pas capable l'homme dont les passions sont encouragées au crime par la religion?

On a vu, de nos jours, quelque chose de semblable chez les saint-simoniens. La raison philosophique ancienne cherchait l'HOMME, *hominem quæro;* la raison philosophique de nos phalanstériens cherche la *femme :* à les entendre, c'est pour la rendre *libre ;* en réalité, c'est pour la dégrader, en la convertissant en proie, en ignoble instrument de plaisir à l'usage du premier venu. Car la femme n'est vraiment libre, n'est vraiment à la place qui lui convient dans la famille, n'est vraiment un être noble, élevé, digne de respect, que par l'indissolubilité du mariage et la garde de la pudeur. Le phalanstère n'est tout bonnement qu'un repaire de prostitution sauvage, où une ménagerie d'êtres aux formes humaines se lance sur les femmes, sauf à les abandonner à la honte et au désespoir lorsque l'âge ou les maladies ont altéré leurs traits, fané leur fraîcheur et effacé leur beauté. Au phalanstère il n'y a d'autre loi que l'instinct, d'autre but que le plaisir, d'autre étude que l'*harmonie,* ou bien la satisfaction de toutes les passions. Ce sont là les *gnostiques*, les *adamites* du dix-neuvième siècle. Ce sont à peu près les mêmes pratiques prétendues religieuses; c'est la même outrecuidance; c'est le même dévergondage de mœurs. Mais aussi le fond des croyances est le même. Les saint-simoniens sont des panthéistes qui, ne se contentant pas d'avoir renfermé Dieu dans l'homme, ont fait de Dieu un être plus pitoyable, plus méchant que

l'homme même, ayant donné à Dieu *douze* passions, tandis que l'homme n'en a que *sept*. Le saint-simonianisme, qui, tombé en tant que secte, est malheureusement encore debout comme doctrine, n'est que la religion, la morale du panthéisme, n'est que le panthéisme traduit en pratique, et érigé en règle de conduite de l'homme, en loi de l'État. Et qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, toute philosophie panthéiste par rapport aux doctrines, est et sera toujours une philosophie gnostique, une philosophie phalanstérienne par rapport aux mœurs, une philosophie destructive de toute loi morale et de toute société (1). Le panthéisme est donc le naufrage de toute vertu; ajoutons enfin que son dernier résultat est aussi le naufrage de toute certitude et de toute vérité.

(1) Pour ce qui regarde la politique, le panthéisme est la doctrine qui livre la société à l'arbitraire et au despotisme des gouvernements. Dans ces derniers temps, c'est Spinosa qui, d'accord avec Hobbes, a proclamé le premier le droit des souverains de juger *de la valeur des actions*, et la nécessité de leur confier exclusivement le soin de décider de la justice et de l'injustice. « On voit, dit-il, combien il importe, pour l'État et « pour la religion, de confier au *souverain* le *droit* de décider « de la *justice* et de l'*injustice*, et de juger *la valeur morale* « *des actions*. » De nos jours, l'honorable M. Lherminier a justement reproché à Hegel que ses doctrines panthéistes tendent, par leur nature, à absorber l'individu dans l'État, et à donner à l'État une force et des droits illimités; et ce reproche, qui révèle l'élévation de l'esprit, la droiture et la justesse de l'âme de M. Lherminier, nous explique les heureuses modifications qu'il vient d'apporter à ses opinions philosophiques.

Nous venons de prouver, par les aveux des panthéistes eux-mêmes, que la doctrine fondamentale du panthéisme, la doctrine de l'unique substance réelle, de la *substance divine incréée, éternelle et infinie, tirant le monde d'elle-même,* amène de toute nécessité la négation de toute substance créée, temporaire, finie, et que le panthéisme c'est l'*idéalisme* le plus transcendant, l'idéalisme à sa plus haute puissance, à sa dernière expression. Comment se fait-il donc que tout homme et le genre humain tout entier a toujours cru et croit toujours que tous les êtres visibles, ayant une existence ou une manière d'être qui leur est propre, sont aussi des substances, sont des réalités? C'est, nous dit la raison panthéiste ancienne et moderne, parce que tout homme et l'humanité entière sont, sur cette terre, en état de sommeil, en état de rêve, en état d'illusion; et la vérité est que le monde n'est qu'une lanterne magique où nous croyons voir comme étant ce qui n'est pas, comme étant d'un mode ce qui est d'un autre; et où tous les êtres qui nous environnent ne sont que des phénomènes sans substance, des fantômes sans réalité.

Mais si tout homme et l'humanité tout entière se trompent d'une manière si déplorable, en croyant invinciblement à la réalité de la substance des êtres visibles; rien ne nous assure, ne peut nous assurer que tout homme et l'humanité entière ne se trom-

pent pas aussi en admettant la réalité des êtres invisibles. Si le monde sensible n'est qu'une immense illusion, rien ne nous garantit, ne peut nous garantir que le monde intellectuel ne soit, lui aussi, une illusion plus grande encore. En niant donc l'existence, la réalité de la matière, on est obligé de nier aussi l'existence, la réalité de l'esprit. En niant toutes les propriétés des corps, on est obligé de nier aussi toutes les facultés, toutes les opérations de l'intelligence; et dès lors les idées de vrai et de faux, de substance et d'accidents, d'essence et de rapports, d'activité et de passivité, de cause et d'effets, d'unité et de multiplicité, de conscience et de raison, aussi bien que les idées de Dieu et de l'âme, du juste et de l'injuste, ne sont que des illusions, des jeux d'une puissance, on ne sait pas laquelle, qui est en nous, n'ayant rien de sérieux; des mots sans signification, des conceptions sans importance. Dès lors il faut douter de tout, même de la pensée; nier tout, même la raison. Et ce sont précisément les conséquences qu'a tirées des doctrines panthéistes la logique de l'erreur, aussi impitoyable que la logique de la vérité.

Kant, ayant voulu rendre tout *raisonnable* à sa manière, expliquer tout par la raison, soumettre tout à la raison, avait bien démoli toute communication surnaturelle entre Dieu et l'homme, toute religion. Mais il avait au moins conservé la réalité de l'*objet* aussi bien que du *sujet*, c'est-à-

dire la réalité des choses que nous voyons, que nous concevons, aussi bien que la réalité des sens qui les voient et de l'esprit qui les conçoit. Mais une bonne fois amené au panthéisme par le *rationalisme* de Kant, Fichte, plus logique que ce maître, mit de côté l'*objet* et ne garda que le *sujet*. Car il nia la réalité, l'existence de tous les *objets* en dehors de l'homme; et il n'admit que le sujet, l'esprit de l'homme, comme réellement existant. Il renversa tout le monde extérieur, et ne reconnut d'autre existence réelle que celle du MOI. Pour Fichte, « c'est la pensée qui fait tout, qui crée, « qui réalise en elle-même tous ces phénomènes « qu'elle regarde comme des êtres réels existant « hors d'elle-même. La vérité pure n'est que dans « la *subjecticité absolue*. Et cette proposition, LE « MOI EST ÉGAL AU MOI, est la seule proposition cer- « taine, et la source de toute certitude et de toute « réalité. »

Mais les termes de *sujet* et d'*objet* sont des termes corrélatifs. On ne peut pas nier l'un et laisser subsister l'autre : l'un et l'autre reposant sur la même intuition, sur la même évidence. Pourtant, dès qu'on avait fait disparaître l'*objet*, il fallait effacer le *sujet* aussi. Schelling, plus logique à son tour que Kant et que Fichte lui-même, se chargea de cette besogne; et, dans sa *Philosophie de la nature*, en compagnie de toute *objecticité*, il nia toute *subjecticité*. « Nos idées, dit-il, sont aussi men-

« teuses et illusoires que les *objets* qu'elles nous « représentent. Tout ce qui existe dans l'univers « n'a qu'un semblant d'être, n'est qu'une inanité, « un rien. » Notre esprit même est un *sujet* aussi peu réel que les objets qu'il croit concevoir; il n'est pas moins un fantôme que tout le reste. Il y a peut-être, ajoute Hegel, une réalité éternelle, immuable, celle de l'ABSOLU ou de la RAISON PURE. Mais on ne sait pas assez et on ne peut pas savoir ni ce qu'elle est, ni où elle est. La seule chose certaine est qu'on ne peut être certain de rien, pas même de sa propre existence, de sa propre réalité, de son propre être.

Ainsi, le panthéisme admis, c'en est fait, comme nous l'avons vu, de toute *contingence*, et de là le *fatalisme*; de toute *personnalité humaine*, et de là le *nihilisme de l'homme après la mort*; de tout progrès scientifique, et de là l'*idiotisme*; de l'unité de Dieu, et de là le *polythéisme*; de *toute notion de Dieu*, et de là l'*athéisme*; de toute *morale*, et de là le *cynisme*; de toute *réalité*, et de là l'*idéalisme*. Et comme si tout cela n'était qu'un petit inconvénient, le panthéisme admis, c'en est fait aussi de toute certitude et de toute vérité; et de là le *scepticisme* le plus complet, le plus absolu et le plus désespérant. En sorte que le *panthéisme*, sorti du *rationalisme*, n'est que la mort de toute idée, de toute croyance, de toute raison. C'est la raison, après avoir tout détruit, se détruisant, se donnant

la mort à elle-même ; et, d'après les expressions par lesquelles un écrivain, tristement célèbre, s'est peint lui-même, c'est la raison restant, « comme « un simulacre vide, entre les ruines du passé et les « ténèbres de l'avenir, afin d'indiquer, aux intelli- « gences dégoûtées de la vie, la route du néant. »

24. Ainsi, en promettant de tout expliquer par la raison, les panthéistes n'ont fait, ainsi que l'un d'eux l'avoue et s'en plaint, que créer de nouveaux mystères, et rendre tout à fait inexplicable l'origine du monde et de l'homme (1). Aveugles et guides d'aveugles, *cæci et duces cæcorum*, comme parle l'Évangile, ils se sont égarés, se sont perdus eux-mêmes; et ils ont égaré, perdu aussi les infortunés qui ont eu le malheur de les écouter et de les suivre.

Il ne faut pas s'étonner de ces funestes résultats de leurs travaux. Ayant perdu la vie de la foi, leurs intelligences ne sont que des cadavres galvanisés faisant des grimaces sans pouvoir parler, s'agitant, sans pouvoir marcher, dans les ténèbres d'un tombeau.

Mais ne désespérez pas, frères égarés, de votre retour à la vie. Commencez par vous humilier, par mourir à l'orgueil qui vous a fait mourir à la foi. At-

(1) « Les questions d'*origine* et de *fin* sont insolubles : nous « sommes entre deux mystères (PIERRE LEROUX, *de la Doctrine du Progrès continu*). »

tachez-vous à la croix, dont, d'après saint Ambroise, la bière du jeune homme de l'Évangile était la figure. C'est en s'appuyant sur ce bois sacré que les morts à la vie de l'esprit peuvent ressusciter. Ensuite, priez; tandis que l'Église, figurée dans la veuve de Naïm, et toutes ces âmes vraiment chrétiennes, ces véritables fils de l'Église que vous voyez ici, prient aussi pour vous; et soyez certains que le Sauveur du monde vous fera entendre, à vous aussi, cette parole puissante : « Jeune homme, je vous ordonne de vous relever; *Adolescens, tibi dico : Surge.* » Vous reviendrez alors à la vie; et assis, c'est-à-dire calmes, tranquilles, heureux au milieu des fidèles, vous parlerez en hommes, en anges, de Dieu, de la religion, de la piété, que vous avez jusqu'ici méconnus, et même blasphémés; *Et resedit qui fuerat mortuus, et cœpit loqui.* Car on parle bien de ces augustes choses lorsqu'on y croit bien; *Credidi, propter quod locutus sum.* Vous serez rendus aux prières, aux larmes, à l'amour de votre bonne mère l'Église; *Et dedit illum matri suæ.* Vous consolerez cette Église autant que vous l'avez attristée. Vous édifierez vos frères, les vrais fidèles, autant que vous les avez scandalisés; et, vivant comme eux et avec eux de la vie de la foi et de la grâce sur cette terre, vous vivrez aussi pour toujours, comme eux et avec eux, de la vie de la gloire dans le ciel. Ainsi soit-il.

NOTE A, A LA PAGE 389.

« Lorsque l'esprit de l'homme, dans le silence de la médita-« tion, s'élève à la *notion* des idées éternelles et nécessaires, « immuables et universelles; LORSQU'IL PERÇOIT LA VÉRITÉ; « lorsqu'il voit Dieu lui-même; s'il rentre en lui-même après « avoir joui de cette magnifique lumière, s'il s'interroge, que « pensera-t-il de sa propre nature? Être d'un jour, mobile et « changeant, ombre de l'être, il reconnaîtra sans doute qu'il « n'a pas pu tirer DE LUI-MÊME CETTE GRANDE IDÉE DE LA « VÉRITÉ; il reconnaîtra avec gratitude que CETTE IDÉE EST « VENUE LE TROUVER, qu'elle est tombée dans son esprit « comme le rayon du soleil dans l'organe de la vision; il recon-« naîtra que cette grande lumière LUI A ÉTÉ DONNÉE, QU'ELLE « LUI EST RÉVÉLÉE.

« Nous prenons ici le mot de *révélation* dans le sens le plus « large. Nous croyons que LES IDÉES ET LA PAROLE SONT « RÉVÉLÉES A L'HOMME. C'est la révélation dont parle saint « Jean, qui éclaire tout homme venant au monde, et QUI EST « LA SOURCE VÉRITABLE DE LA RAISON. Cette RÉVÉLATION « PRIMITIVE et NATURELLE est en harmonie parfaite avec « l'enseignement qui représente la religion comme *née d'une « révélation*, se conservant et se développant par la *révéla-« tion;* IL Y A DONC RÉVÉLATION DANS L'ORDRE NATUREL « COMME DANS L'ORDRE SURNATUREL; il y a des vérités NA-« TURELLES et des vérités surnaturelles QUI VIENNENT TOUTES « DE DIEU. Les premières forment le *domaine de la raison « naturelle;* les secondes, celui de la foi divine.

« Et qu'on ne vienne pas nous dire que l'homme découvre, « *dans l'ordre naturel*, des lois immuables sans qu'il soit besoin « d'une révélation divine : non, l'homme ne serait pas capable « de reconnaître des lois immuables, même *dans l'ordre phy-« sique*, s'il n'avait auparavant l'idée de l'immutabilité; et « IL TIENT CETTE IDÉE DE LA RÉVÉLATION DIVINE : mais « cette révélation divine, *origine de la vérité*, est faite pour « les hommes et s'adresse aux hommes. Elle devra donc revêtir « un langage humain, et se fixer dans des formules nécessaires. « Alors la vérité divine deviendra le dogme divin. Cette vérité

« n'existe pas seulement pour une génération ; elle s'adresse à « toutes les générstions, à la société tout entière. Elle devra « donc se perpétuer avec la société. Ainsi la vérité deviendra « une TRADITION SOCIALE, et, dans son extériorité, elle devra « conserver toujours sa nature divine; elle devra porter le « sceau de sa *céleste origine*. La *tradition divine*, le dogme divin « seront donc, comme l'idée divine elle-même, uns, perpétuels, « universels.

« Ce principe est d'une rigueur métaphysique évidente. Il est « évident que, dans l'ordre métaphysique, la vérité est univer- « selle. Il est évident sussi que la vérité métaphysique, examinée « dans le langsge humain, devenue un dogme et *une tradition*, « est faite pour tous les hommes, s'adresse à tous les hommes, « sans aucune distinction de lieux ni de temps : dans ce sens, elle « est encore évidemment universelle. Quant au ministère chargé « de l'enseignement de la vérité, il a subi les phases des âges « divers de l'humanité. *Mais la vérité a toujours* EU SUR LA « TERRE UN ORGANE EXTÉRIEUR. L'Église chrétienne a suc- « cédé à l'Église mosaïque et à l'Église patriarcale.

« Confiés cependant (les dogmes) à l'homme, quel sera leur sort? « Que deviendra le dogme immuable et invarisble laissé à la rai- « son mobile de l'homme, le dogme éternel et universel aban- « donné à l'homme, dont la vue est si courte, dont la vie est d'un « jour? La vérité sera détruite, du moins dans son extériorité, « dans son expression sociale, si Dieu n'assiste l'homme, le « ministère, la société à qui il aura confié le *dépôt de la vérité*. « Or, le catholicisme nous assure que Dieu n'a point manqué « à son ouvrage, qu'il ne s'est pas manqué à lui-même; nous « l'assure et nous le prouve....... On voit donc avec quelle « rigueur toutes les bases de ls constitution de l'Église catho- « lique se déduisent de la notion d'une vérité divine.

« Pendant que les saints patriarches hébreux conservaient, « comme le plus précieux héritage et comme l'espéranee du genre « humain, la notion de l'unité dé Dieu, le dogme de la création ; « les hommes, se précipitsnt dans l'amour du monde extérieur, « oubliaient et altéraient les VÉRITÉS PRIMITIVEMENT RÉ- « VÉLÉES. » (*Essai sur le* PANTHÉISME, psg. 98-100; Paris, chez Fulgence, 1841.)

« Les Grecs n'ayant d'autre appui que les traditions erronées

« de l'Orient, leur pensée éprouvait d'*insurmontables difficultés* à se rendre raison de l'origine des choses. Tous les « systèmes, HORS DU VRAI, furent essayés. JAMAIS CES PHILOSOPHES NE PARVINRENT A UNE IDÉE PURE DE DIEU. « ILS NE PURENT LE SÉPARER TOTALEMENT DE LA MATIÈRE. « Lorsque celle-ci ne prédomine pas, elle apparaît toujours « comme incréée et éternelle. *Le génie de Platon lui-même ne « put dépasser ce cercle tracé autour de la raison égarée.* « Le christianisme seul pouvait faire luire, dans sa pureté et « son éclat, cette grande notion de la Divinité (*pag.* 125). »

« Avant de quitter la philosophie grecque, nous remarquerons combien la notion de Dieu était *obscure, incomplète,* « *embarrassée* pour les plus grands de ces philosophes. Aristote ne concevait Dieu que comme un premier moteur du « monde. Platon, celui de tous les anciens qui s'est le plus « rapproché de la vérité, n'a-t-il pas admis un dualisme primitif? Avait-il une idée bien nette de la création? TANT « EST FAIBLE ET CHANCELANTE LA RAISON HUMAINE, LORSQU'ELLE EST DÉPOURVUE DE L'APPUI DES TRADITIONS DIVINES (*pag.* 133). »

NOTE B, A LA PAGE 411.

Deux sophismes de Spinosa et de ses plagiaires.

Tout le système impie de Spinosa et de ceux qui l'ont renouvelé de nos jours repose sur deux sophismes. Le premier est celui-ci : « J'entends par substance, a dit Spinosa, ce qui « est en lui-même, ce qui subsiste de lui-même, ce qui ne peut « se concevoir que par lui-même ; à savoir, ce dont la notion n'a « pas besoin de la notion d'une autre chose, comme ayant dû « le former. Il s'ensuit de là qu'aucune substance ne peut être « produite par qui que ce soit. Car autrement la connaissance « de cette substance produite devrait dépendre de la connaissance de sa cause, et dès lors la substance ne serait pas substance. » (ETH., I *par., défin.* 3; *Corol., prop.* 6 *et passim.*)

On le voit donc, il commence par établir comme certain ce qui est évidemment faux : que toute substance est un être *en soi*, un être *par soi*, un être qu'on ne peut concevoir que *par*

lui-même, ayant *en lui-même* le principe, la raison de son être, aussi bien que l'idée par laquelle il peut être connu. Il éloigne de la notion de la substance tout rapport à une cause qui la produise et la fasse connaître, et met parmi les *notes* de la substance celle d'être improduite. Il attribue donc à la substance les caractères essentiels de Dieu ; il en fait un Dieu, et de là il lui est facile de conclure que Dieu même ne peut pas créer la substance ; qu'il n'existe d'autre substance que celle de Dieu. Car il est manifeste que Dieu ne peut pas créer Dieu. C'est le grand raisonnement de Spinosa ; c'est ce qu'on appelle, en logique, *sophisme par pétition de principe.*

La substance, d'après la vraie ontologie, n'est que *ce qui* EST, *sans avoir besoin d'autre chose sur laquelle elle doive s'appuyer comme sur son* SUPPORT, ou sur son SUJET. *Substantia est res cui conveniat esse non in* SUBJECTO, a dit saint Thomas (CONT. GENT., *lib.* I, *c.* 25). Des boulets de fer, de marbre ou de bois, n'ont pas besoin d'autres boulets de la même matière pour s'y appuyer comme sur leurs *supports* ou leurs *sujets*, afin d'être ce qu'ils *sont.* Ils SONT en eux-mêmes. Ils sont donc des *substances.* Mais leurs couleurs, leurs formes, leurs qualités, qu'on appelle *accidents*, n'existent qu'*en eux ;* tandis qu'eux-mêmes n'existent qu'*en eux-mêmes.* C'est ce qui distingue les *accidents* de la *substance :* que la substance n'a pas besoin d'un *sujet,* mais existe en elle-même, tandis que les *accidents*, comme la blancheur et la rotondité, n'existent et ne peuvent exister *en eux-mêmes*, mais seulement dans un *sujet,* qui est la substance.

Telle est la vraie notion de la substance, qui n'exclut pas, comme on le voit, la nécessité d'une *cause créatrice* qui la fasse exister. Il est vrai que saint Paul a dit : TOUTES LES CHOSES SONT EN DIEU ; *Omnia in ipso sunt.* Mais c'est parce que toute substance créée ne peut conserver son être que par l'action continuée de la cause première, qui le lui a donné la première fois ; et dans ce sens il est très-vrai que tous les êtres SONT en Dieu. Mais ils ne SONT en Dieu que comme dans le principe créateur et conservateur de leur être, et non pas comme dans leur *support* ou leur *sujet.* Ainsi, tout en conservant, par l'action divine continuée, leur être, ils existent *en eux-mêmes* par rapport aux autres êtres créés ; ils ont un être qui leur est propre ; ils SONT eux-

mêmes, ce qui en fait des substances véritables créées par Dieu, et non pas de simples attributs, des qualités, des *accidents*, des modifications, des transformations, des parcelles de la *substance unique de Dieu.*

Leibnitz a reproché à Descartes « d'avoir, par sa *fausse et « dangereuse* définition de la substance, fourni à Spinosa la « base sur laquelle ce philosophe a, comme il s'en vante lui-« même, construit son édifice panthéiste. » Mais ce reproche, adressé par le Platon du Nord au Platon du Midi, n'est pas fondé. Je ne veux pas faire l'apologie de la philosophie de Descartes. Je ne saurais pas non plus m'inscrire en faux contre tant de philosophes impartiaux qui ont prouvé que cette philosophie a, contre les intentions de son auteur, de malheureuses affinités avec les doctrines panthéistes. Mais, voulant être juste, je me plais à reconnaître que, quant à la définition cartésienne de la *substance*, elle n'a rien qui sente le *panthéisme*. Descartes, ayant établi que « la substance est ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister, » a parlé à peu près comme les scolastiques. Car, comme il s'en est expliqué lui-même, il n'a pas voulu dire que la substance n'a pas besoin d'une autre chose comme *cause et principe de son être;* mais il a voulu dire que la substance n'a pas besoin d'autre chose comme *sujet et support de ce même être.*

C'est, au contraire, la définition de la substance que Leibnitz a prétendu substituer à celle de Descartes, qui est *fausse* et même *dangereuse*. Car ayant défini la substance « tout ce qui a de la force, » et ayant dit que toute force est substance, et toute substance est force; Leibnitz a, lui, vraiment *fourni* aux matérialistes et aux panthéistes allemands qui lui ont succédé, la *base* de leurs systèmes subversifs de toute philosophie. Car si « la substance n'est que ce qui a de la force, » l'un des deux doit être admis : ou que la force et par conséquent le mouvement sont essentiels à toute substance matérielle et à la matière elle-même; et c'est l'ATHÉISME ou le système : que le monde s'est formé lui-même par le mouvement essentiel à la matière; ou bien que les nombreux êtres qui existent, tout à fait *inertes* et n'*ayant pas de force*, ne sont pas des *substances*, mais des modifications, des *accidents*, des apparences d'une substance unique; et c'est le PANTHÉISME.

Voilà donc un nouveau fait prouvant que *toutes* les définitions *nouvelles* par lesquelles la raison philosophique moderne a voulu supplanter les anciennes définitions de la philosophie scolastique, n'ont pas le sens commun, sont niaises, sont bêtes, sont ridicules, lorsqu'elles ne sont pas tout à fait *fausses et dangereuses*.

Le second sophisme sur lequel Spinosa et ses sectateurs ont établi le panthéisme a été ainsi formulé par le philosophe juif : « La production d'une substance par une autre répugne. Car, ou la substance produisante a les mêmes attributs que la substance produite, ou elles ont des attributs différents. Dans le premier cas, ces deux substances ne seraient pas distinctes, mais elles ne seraient qu'une seule et même substance. Dans le second cas, l'une de ces substances n'a pas pu être produite par l'autre ; car on ne peut pas concevoir une substance produite ayant des attributs et une nature différents, et par conséquent qui ne se trouvent pas dans la substance produisante (*Voyez* Précis de philosophie de Juilly). »

C'est ainsi que raisonne Spinosa ; mais le fourbe sophiste a ignoré ou fait semblant d'ignorer le principe logique que la différence des êtres résulte, non-seulement de la différence de leur nature et de leurs *attributs*, mais aussi des *proportions*, des *modes* différents dans lesquels ils possèdent ces mêmes attributs et cette même nature, et que cette seconde manière de différer est aussi vraie et aussi réelle que la première. Tous les hommes ont la même nature humaine, et les mêmes attributs essentiels à cette nature. Mais ils n'y participent pas tous de la même manière par rapport à l'âme ni par rapport au corps ; et c'est ce qui fait qu'un homme est réellement distinct de l'autre.

Dieu, substance incréée, possède en lui-même, dans un *mode* supérieur, spirituel, parfait et infini, les qualités, les attributs qu'il confère aux substances créées, d'un mode fini, et par conséquent nécessairement imparfait. En sorte que tout ce qui se trouve dans les créatures d'un mode plus ou moins parfait, mais toujours fini, se trouve éminemment, spirituellement en Dieu, et d'un mode parfait et infini. Les âmes humaines sont des êtres simples, spirituels, intelligents, libres comme Dieu, mais non pas *autant* et *du même mode* que Dieu, qui est esprit in-

fini et parfait ; tandis que les âmes humaines sont des esprits imparfaits, par cela même qu'ils sont finis. Voilà donc une différence *infinie* entre Dieu et les âmes, ayant tous cependant les mêmes attributs. Il en est de même des autres créatures. Dieu EST, et toutes les créatures, par cela même qu'elles existent, SONT, elles aussi, mais non pas comme Dieu et autant que Dieu ; elles sont *par Dieu*, tandis que Dieu est *par lui-même* ; elles ont un être matériel, borné, incomplet, tandis que Dieu a un être tout spirituel, sans limites, complet ; il est tout l'être, donnant l'être dans les conditions et la mesure qu'il lui plaît de le donner. Voilà donc encore une différence infinie entre Dieu et toutes les créatures, ayant cependant tous l'être. Il n'est donc pas vrai que *des substances* AYANT LES MÊMES ATTRIBUTS *ne sont pas distinctes*, *ne sont qu'une seule et même substance*, lorsqu'elles ne possèdent pas ces mêmes attributs du même mode et au même degré de perfection ; et dès lors il n'est pas vrai non plus que *la production d'une substance finie par la vertu infinie de Dieu, répugne*. Le dilemme de Spinosa n'est pourtant qu'un pitoyable sophisme, et sa conclusion une plate impiété.

Or, les panthéistes de nos jours, allemands et français, n'ayant fait que copier Spinosa, se constituer les échos de Spinosa, font en fait de substance des raisonnements de la même force, du même aplomb, de la même rigueur logique. Quel dommage donc que de si grands professeurs de philosophie, dans des universités célèbres, en soient encore à avoir besoin, et grand besoin, de parcourir la logique de Wolf ou de Port-Royal !

QUATORZIÈME CONFÉRENCE.

SUITE DES ATTAQUES CONTRE LE DOGME DE LA CRÉATION. — L'ATOMISME.

Fides tua te salvam fecit. — Votre foi vous a sauvée.
(*Évangile du jour.*)

1. Ainsi, il n'est pas étonnant que Marie-Madeleine ait beaucoup aimé, *Dilexit multum;* il n'est pas étonnant non plus que beaucoup de péchés lui aient été pardonnés, *Remittuntur ei peccata multa,* puisqu'elle a cru beaucoup; en sorte que c'est par la foi qu'elle a été sauvée; *Fides tua te salvam fecit.*

C'est, mes frères, qu'une grande foi, en nous inspirant un grand amour de Dieu, nous pousse à la pratique de toute vertu, attire sur nous toute espèce de grâces, toute espèce de récompenses; et, comme l'a dit dans l'Évangile le Fils de Dieu lui-même, c'est elle qui achève et consomme notre salut; *Qui crediderit salvus erit* (*Marc.*, 16).

Par la raison opposée donc, l'incrédulité, en nous inspirant une haine secrète de Dieu, nous pousse à toute espèce d'égarements et de désordres, attire sur nous toute espèce de châti-

ments; et, comme l'a dit encore Jésus-Christ, c'est elle qui consomme notre perdition; *Qui vero non crediderit, condemnabitur* (*ibid.*).

Or, parmi ces châtiments que l'incrédulité nous attire, l'un des plus grands et des plus affreux est cet aveuglement surnaturel, ces profondes ténèbres dans lesquelles tombe tout esprit qui ne croit pas, et au milieu desquelles il s'attache avec une horrible intrépidité, avec une espèce de rage et de fureur, à toute espèce d'erreurs, plutôt que d'accepter les plus simples vérités.

Nous avons vu, en effet, les énormes extravagances, les erreurs grossières, abjectes, funestes, que les *dualistes* et les *panthéistes* anciens et modernes ont préférées à la foi au dogme de la création.

Aujourd'hui c'est le tour des atomistes, des philosophes *corpusculaires*, qui, plutôt que d'admettre que Dieu a créé le monde du néant, pensent que le monde s'est formé lui-même par le mouvement fortuit des atomes, par l'énergie de la matière éternelle. Nous devons voir combien ce système, qu'ils disent n'admettre qu'au nom de la raison, est contraire à la raison, afin que, effrayés, épouvantés par cet égarement phénoménal de l'esprit d'incrédulité qui perd l'homme, nous nous attachions davantage à la vraie foi, à la sainte foi, qui seule peut nous sauver; *Fides tua te salvam fecit. Ave, Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

2. Il en est de l'ATOMISME comme nous avons vu qu'il en est du DUALISME et du PANTHÉISME : ce n'est pas une erreur nouvelle, une nouvelle découverte du dernier siècle ni du nôtre; c'est le système des épicuriens, qu'une branche de la secte des néoplatoniciens, et des hérétiques de la même école, avaient rajeuni et reproduit, sous de nouvelles formes, au premier âge du christianisme, et que les Pères de l'Église ont combattu, avec la même supériorité de science et de raison, avec le même éclat et le même succès qu'ils combattirent, pulvérisèrent et firent disparaître toute autre erreur. Nous sommes donc heureux, dans le combat que nous allons livrer aujourd'hui à l'ATOMISME, d'avoir, dans les écrits de ces grands hommes, et de Lactance en particulier, toutes prêtes et bien trempées, les armes dont nous devons faire usage contre les *atomistes* modernes; et il sera beau de voir, sur ce terrain aussi, les ennemis du dogme de la création réfutés, confondus par le savoir et les arguments du génie chrétien d'il y a quinze siècles.

C'est, comme nous l'avons remarqué (*Dixième Conférence*, § 3), pour s'expliquer l'existence du monde, sans être obligée de courber le front devant le dogme auguste de la création, que la *rai-*

son philosophique ancienne, ne voulant pas du DUALISME ni du PANTHÉISME, avait imaginé l'ATOMISME. Pour la surprendre donc en flagrant délit de contradiction, il fallait lui prouver que, par ce dernier système, aussi bien que par les deux autres, il est impossible d'expliquer la formation et la perfection de l'univers. C'est ce qu'ont fait les anciens Pères de l'Église.

D'après le système dont nous allons nous occuper, les parcelles simples et très-petites de la matière, après avoir, dans leurs mouvements éternels, épuisé toutes les combinaisons possibles, seraient parvenues, par des agglomérations fortuites, à former le monde tel que nous le voyons. C'était donc refuser à Dieu toute action, toute influence dans la formation du monde; c'était nier même son existence. Et, en effet, l'*atomisme* n'était que l'*athéisme;* et tous les philosophes *atomistes* étaient et sont même de nos jours de francs et outrecuidants athées. Or, les grands apologistes de la foi ont démontré que, dans cette hypothèse impie, l'absurdité et le ridicule l'emportaient sur l'impiété même; car il est impossible que les atomes 1° aient formé tous les êtres; 2° qu'ils leur aient imprimé les mouvements réguliers qu'ils suivent; et 3° qu'ils les aient arrangés dans l'ordre admirable où ils sont placés. Reprenons, sur ces traces, cette importante discussion.

3. Il est donc impossible d'abord que la matière, que les atomes, quelle que soit l'énergie qu'on veut leur supposer, aient pu créer tous les êtres de ce monde.

Avant de passer outre, disaient aux atomistes Lactance et l'auteur des *Récognitions* attribuées à saint Clément; avant de passer outre, nous vous demandons de vouloir bien nous apprendre la raison de l'existence, l'origine de la matière des atomes, de ces semences de tous les êtres. Puisque tout a été fait par eux, il faut que nous sachions au juste s'ils n'ont pas été faits, et par qui ils ont pu être faits eux-mêmes. Il faut que nous sachions au juste quel être a pu fournir une quantité si prodigieuse d'atomes, en sorte que ces atomes aient pu former ensuite un nombre sans nombre de mondes. Mais laissons Leucippe et consorts délirer à leur aise sur l'origine de tant d'autres mondes; et arrêtons-nous à ce qu'ils disent touchant le monde où nous nous trouvons et que nous voyons (1).

Et ne dites pas, ajoutait saint Clément, que les

---

(1) « Ac primum quæro quæ sit istorum seminum ratio « vel origo? Si enim ex ipsis sunt omnia, ipsa igitur unde esse « dicemus? Quæ natura tantam copiam ad efficiendos innu- « merabiles mundos subministravit? Sed concedamus ut im- « pune de mundis deliraverit. De hoc loquamur in quo sumus « et quem videmus (LACTANTIUS, lib. *de Ira Dei*, c. X; RECO- « GNITIONES, lib. VIII). »

atomes viennent de *la nature* : point de disputes de mots, je vous en prie. Ou par *nature* vous entendez un être intelligent, raisonnable, qui ait tout disposé dans le monde selon les règles de la sagesse; et dans ce cas il n'y a plus de controverse entre nous et vous : ce que vous attribuez à l'esprit et à la raison de la NATURE, nous l'attribuons à l'esprit et à la raison de Dieu; ce que vous appelez *la nature,* nous l'appelons le *Dieu* créateur de tout (1). Ou par *la nature* vous entendez un être aveugle, sans volonté, sans sentiment, sans intelligence, sans raison, et dans ce cas vous êtes dans l'absurde. Ne faut-il pas avoir perdu toute raison pour affirmer que ce grand ouvrage, qui révèle, qui annonce, qui constate, même pour les esprits les plus stupides, le travail d'une raison infinie, n'est que le produit d'un être sans raison, du hasard, de combinaisons fortuites des molécules de la matière, ou des atomes en mouvement de toute éternité?

Lactance pressait, lui aussi, par le même argument les atomistes auxquels il avait affaire. Vous avez recours à la nature, leur disait-il, et vous lui attribuez l'honneur d'avoir tout fait. Mais, ou cette nature à vous est intelligente, ou elle ne l'est pas.

(1) « Sed dicet aliquis : Hæc a natura fieri. Jam, in hoc, de « nomine controversia est. Cum enim constet, mentis esse et « rationis opus quod tu NATURAM vocas, ego DEUM voco condi- « torem omnium (*Recognit.*, lib. VIII, 20). »

Si vous dites qu'elle n'est pas intelligente, je vous réponds que dans ce cas elle n'a pu rien faire et n'a fait rien. Si vous affirmez le contraire, et lui reconuaissez l'intelligence et la puissance de tout produire, de tout faire, alors je vous répète qu'une telle nature n'est que Dieu ; car l'être ayant la sagesse de tout idéer et le pouvoir de tout faire, est Dieu. Ainsi, Sénèque, le philosophe le plus subtil parmi les stoïciens, a été plus raisonnable, plus sensé que vous, lorsqu'il a dit que la nature n'est au fond que Dieu lui-même ; et lorsqu'il ajoutait : « Comment oserons-nous refuser à Dieu nos hommages, puisque la nature même n'est que l'œuvre de sa puissance ? » En attribuant donc à la nature, concluait Lactance, ce que vous refusez à Dieu, vous ressemblez à un homme tombé dans la boue, et qui en voulant s'en relever s'y enfonce davantage : tandis que vous soutenez que Dieu n'a rien fait, vous soutenez, sous une autre formule, sous un autre nom, que tout a été fait par Dieu (1).

(1) « Naturam enim qua dicitis orta esse omnia, si consilium « non habet, efficere nihil potest. Si autem generandi et fa- « ciendi potens est, habet ergo consilium, et propterea Deus sit « necesse est. Nec alio nomine appellari potest ea vis in qua « inest et providentia excogitandi et solertia potestasque fa- « ciendi. Melius igitur Seneca, omnium stoicorum acutissimus, « qui videt nihil aliud esse naturam quam Deum. « Ergo, inquit, « Deum non laudabimus cui naturalis est virtus ? » Cum igitur « ortum rerum tribuis naturæ, ac detrahis Deo, in eodem « luto hæsitas. A quo enim fieri negas, ab eodem plane fieri, « mutato nomine, confiteris. »

4. Nous soutenons toujours, disaient les adeptes de l'école de Leucippe ; nous soutenons toujours que tout se fait de corpuscules d'abord isolés ; *Ait omnia ex individuis corpusculis fieri.* Ces corpuscules sont dans un mouvement perpétuel, se lancent tantôt à droite, tantôt à gauche, et voltigent dans le vide, tout comme ces petites particules de poussière qu'on voit tourbillonner dans les rayons du soleil entrant dans une chambre par le trou d'une fenêtre. C'est de ces corpuscules que se forment tous les êtres : les herbes, les arbres, les fruits, les animaux, aussi bien que l'eau et le feu, n'ont pas d'autre origine, d'autre cause. Tout vient des atomes, pour se dissoudre en atomes (1).

Mais vous n'avez pas répondu à ma demande, reprenait Lactance. J'insiste donc toujours : D'où viennent-elles, où se trouvent-elles ces semences si petites, dont le concours fortuit a, d'après vous, formé l'univers ? Personne, que je sache, ne les a jamais vues ; personne ne s'est jamais aperçu de leur présence, ni n'a entendu leur bruit. Est-ce que le même hasard, qui a formé le monde, n'a donné qu'à Leucippe des yeux assez perçants pour voir,

---

(1) « Hæc, inquit (corpuscula), per inane irrequietis motibus « volitant, et huc atque illuc feruntur sicut pulveris micas « videmus in sole, cum per fenestram radios immiserit. Ex his « arbores et herbæ et fruges omnes oriuntur ; ex his animalia « et aqua, ignis et universa gignuntur ; et rursus in eadem « resolvuntur (*Apud Lactant.*, lib. *de Ira Dei*, c. x). »

et un esprit assez subtil pour comprendre ces phénomènes? Je ne puis pas croire cela, en voyant que Leucippe est bien plus aveugle, plus insensé que tout autre philosophe, puisqu'il ose sérieusement affirmer ce que jamais homme dormant n'a rêvé pendant son sommeil, ni homme fou n'a prononcé pendant son délire (1).

Que voulez-vous? répondaient les atomistes, elles sont si minces ces particules, qu'il n'y a pas moyen de les voir, tout comme il n'y a pas de scie si subtile qui puisse les scier et les diviser; et c'est pour cela qu'on les appelle *atomes,* du mot grec, qui signifie particules *sans division, indivisées* et *indivisibles* (2).

C'est très-bien, reprenait Lactance d'un ton ironique; mais ce beau système donne lieu à quelques légères objections que je prends, cher Leucippe, la liberté de vous soumettre. Si les atomes sont la même nature, comment peuvent-ils produire ce nombre prodigieux d'êtres que nous voyons dans le monde, ayant une nature tout à

(1) Primum minuta illa semina, quorum fortuito concursu totum coisse mundum loquuntur, ubi aut unde sint quæro? Quis illa vidit unquam? Quis sensit? Quis audivit? An solus Leucippus oculos habuit, solus mentem? Qui profecto solus omnium cæcus et excors fuit qui ea loqueretur quæ nec æger quisquam delirare nec dormiens posset somniare?

(2) Tam minuta sunt, inquis, ut nulla sit acies ferri tam subtilis qua secari aut dividi possint. Unde nomen illis imposuit atomorum.

fait différente les uns des autres? C'est, répondait l'école atomiste, que les atomes sont tout ce que vous voulez qu'ils soient. Il y a des atomes lisses et des atomes rudes; il y a des atomes ronds et des atomes crochus (1).

Cette réponse ne me satisfait pas, repartait Lactance. La différence de configuration extérieure des atomes peut bien expliquer la différence des formes des corps que les atomes produisent, mais non pas la différence, encore plus tranchée, de la nature des corps et de leurs propriétés. Ainsi vous n'avez pas détruit ma petite objection. Réfléchissez-y donc; et, en attendant, en voici une autre résultant de vos dernières paroles. Si les atomes sont des globules tout à fait ronds et bien polis, ils ne peuvent pas s'accrocher les uns aux autres de manière à former un corps. Ce serait comme si vous vouliez faire un assemblage bien uni d'une poignée de mil : vous ne le pourriez pas, le poli même des grains ne leur permettant pas de se joindre en une masse compacte. Afin de pouvoir s'attacher les uns aux autres, il faut absolument qu'ils soient tous anguleux et crochus. Mais, dans ce cas, ils auraient des protubérances, des angles qu'on pourrait couper; et dès lors ils ne seraient

(1) « Sed occurrebat ei, quod si una esset omnibus eadem-« que natura, non possint res efficere diversas tanta varietate « quanta videmus inesse mundo. Dixit ergo levia esse, et aspera, « et rotunda. et angulata, et hamata. »

plus des *atomes*, c'est-à-dire des éléments simples et indivisibles (1).

5. Mais voici d'autres arguments par lesquels, en combattant les matérialistes de son siècle, Lactance a aussi écrasé et flétri d'avance les matérialistes du nôtre. Si le monde, disait-il, n'avait que l'origine que lui assigne Épicure, aucune chose n'aurait besoin d'une semence, d'un germe de son espèce, pour renaître. La même combinaison fortuite des atomes, la même énergie de la matière qui a engendré la première fois tous les êtres vivants, pourrait bien les reproduire mille autres fois encore, avec la même facilité et le même bonheur. On pourrait voir les oiseaux éclosant sans les œufs, les œufs apparaissant sans ponte, et tous les autres animaux sortant de la terre ou pleuvant de l'air, sans accouplement. Car n'affirmez-vous pas que les atomes voltigent toujours dans le vide, se promènent par l'air, et que tout se compose et grandit dans l'air? Quel besoin aurions-nous d'avoir du blé pour obtenir des épis, ou des épis pour avoir du blé? Si c'est par l'assem-

(1) « Si lenia sunt et rotunda, utique non possunt invicem se « apprehendere ut aliquod corpus efficiant : ut si quis milium « velit in unam coagmentationem constringere, lenitudo ipsa « granorum in massam coire non sinat. Si aspera et angulata « sunt et hamata, ut possint cohærere, dividua ergo et secabilia « sunt; hamos enim necesse est et angulos eminere, ut possint « amputari. »

blage et l'agglomération des atomes que toutes les choses ont été produites dans un temps, comment se fait-il que, depuis six mille ans, nous ne voyions jamais un seul épi de blé, un seul brin d'herbe germer sans terre et sans eau; un seul arbre pousser et grandir sans racines; un seul animal, un seul homme naissant sans avoir été engendré? A moins donc qu'on ne veuille affirmer que les atomes, après avoir formé les premiers êtres de toutes les espèces d'animaux et de plantes, aient fixé eux-mêmes, afin de pouvoir se reposer en paix, les lois nécessaires et immuables d'après lesquelles ces mêmes êtres devaient se perpétuer dans leur espèce, n'est-il pas évident que les atomes n'ont rien produit, et que c'est une intelligence supérieure qui a donné à tous les êtres leur propre nature spécifique, leur semence, et les conditions de leur reproduction (1)?

Permettez aussi, ajoutait encore Lactance, que je vous demande ceci : Si le concours des atomes

(1) « Si hoc ita esset, nulla res unqnam sui generis semine « indigeret. Sine ovis alites nascerentur, ac ova sine partu, « item cætera viventia sine coitu. Cur ex frumento seges nascitur, et rursus ex segete frumentum? Denique si atomorum « coitio et conglobatio efficeret omnia, in aere universa concrescerent, siquidem per inane atomi volitant. Cur sine terra, sine « radicibus, sine humore, sine terra, non herba, non arbor, « non fruges oriri augerique possunt? Unde apparet nihil ex « atomis fieri; quandoquidem unaquæque res habet propriam « certamque naturam, suum semen, suam legem ab exordio « datam. »

ou bien la nature privée d'intelligence et de raison ont pu faire toutes ces merveilles du monde que nous avons sous nos yeux, comment se fait-il qu'ils n'aient jamais pu faire ce qui n'est pas merveilleux, c'est-à-dire une petite ville, ou une petite maison? Si les atomes ou la nature ont pu faire les montagnes de marbre, comment se fait-il qu'ils n'aient jamais pu faire une seule colonne, une seule statue de marbre? Pour des êtres cependant assez puissants pour avoir créé la matière de la colonne et de la statue, le marbre, il ne devrait pas être difficile de lui donner rien que la forme (1).

---

(1) « Aut si concursus atomorum, vel carens mente natura « ea quæ videmus effecit, quæro : cur facere cœlum potuerit, « urbem aut domum non potuerit? Cur montes marmores « fecerit, columnas et simulacra non fecerit? » Le stoïcien Balbus, chez Cicéron, argumentait de la même manière : « Si le concours fortuit des atomes, disait-il, a pu former l'univers, d'où vient que ce même concours ne parvient jamais, n'est jamais parvenu à former une seule ville, une seule maison, un seul portique, un seul temple? et cependant tout cela demande moins de puissance et est bien plus facile à faire que le monde! Ma foi, ces philosophes parlent du monde avec tant de témérité et de déraison, que je ne puis les comparer qu'à des brutes n'élevant jamais leur regard à contempler l'admirable beauté du ciel qui est sur leur tête; *Quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? Quæ sunt minus operosa et multo quidam faciliora. Certe ita temere de mundo effutiunt, ut mihi quidem numquam hunc admirabilem cœli ornatum, qui locus est proximus, suspexisse videantur* (*de Nat. Deor.*). »

6. Mais passe pour les êtres inanimés, poursuivait Lactance. Comment pouvez-vous expliquer, par le système des atomes sans raison, la formation des animaux et de l'homme lui-même, dans lesquels nous voyons que tout est disposé de manière à servir à leur avantage ou à l'avantage des autres, à l'ordre et à la beauté, avec une admirable raison? N'est-il pas évident que rien que la description diligente et exacte de tous leurs membres, de toutes leurs parties, suffit pour éloigner toute idée qu'ils soient l'œuvre de la fortune et du hasard? Je veux bien vous accorder que les membres, les os, les nerfs, le sang des êtres animés, ont pu être formés par le concours des atomes. Mais je n'en puis pas faire autant par rapport aux facultés de sentir, de se souvenir des choses, facultés communes à tous les êtres ayant une âme, ni par rapport à l'esprit, à la pensée, au talent propres de l'homme. Je serais donc bien aise d'apprendre par quelles semences, par quels atomes ont été façonnées toutes ces facultés? Vous me dites que c'est l'œuvre des atomes les plus minces et les plus subtils. Il y a donc pour vous des atomes plus grands et des atomes plus petits. Les atomes ont donc des parties, car tout être matériel qui peut être plus ou moins grand a des parties qu'on peut retrancher; et s'ils ont des parties, ils sont divisibles. Voici donc, encore une fois, vos atomes capables d'être divisés et de perdre leur propre

nom, leur propre nature d'atomes ou d'éléments, de particules, de points indivisibles (1)!

La science moderne a fait un grand bruit de ce qu'on a trouvé des insectes, des animaux vivants au milieu des pierres, à une grande profondeur dans la terre; et, toujours petite, stupide et méchante, a osé en conclure que Dieu n'a créé ni les animaux ni l'homme, puisqu'on voit des animaux naître et vivre par la seule énergie de la matière. Mais ce blasphème de mauvais goût n'est pas nouveau; les athées du temps de Lactance—il y a quinze siècles de cela — l'articulaient avec la même effronterie, avec la même outrecuidance. A quoi le savant apologiste répondait en ces termes : « Vous nous opposez qu'on voit certains animaux naître de la terre. Mais cela ne prouve rien et ne nous inquiète pas; *Nec commovet quemquam quod quædam animalia de terra nasci videntur.* Car ce n'est pas la terre qui engendre ces animaux d'elle-même, mais c'est l'esprit de Dieu, sans lequel rien n'est engendré, qui a donné à la terre cette vertu; *Hæc*

---

(1) « Quid de animalibus loquar in quorum corporibus nihil « sine ratione, sine ordine, sine utilitate, sine specie figuratum « videmus? Adeo ut solertissima atque diligentissima omnium « partium membrorumque descriptio casum ac fortunam re« pellat? Sed putemus artus et ossa et nervos et sanguinem « de atomis posse concrescere. Quid sensus, cogitatio, memo« ria, mens, ingenium, quibus seminibus coagmentari possunt? « Minutissimis, inquis. Sunt ergo alia majora. Quomodo igitur « insecabilia? »

enim non terra per se gignit, sed spiritus Dei, sine quo nihil gignitur. (*Loc. citat.*) »

Saint Thomas, cette grande et haute intelligence qui a tout connu et tout expliqué, en parlant du même phénomène a dit : « Il y a certaines forces *séminales,* même dans les pierres; *Sunt quædam in ipsis lapidibus vires seminales.* » Oh! que ce mot de « forces séminales » est profond! Qu'il est joli et élégant en même temps! Il vaut bien les froides et plates remarques de nos philosophes. Dieu aurait donc, d'après cette belle observation de saint Thomas, dès les premiers instants de la création, déposé partout, même dans les pierres, des forces *séminales* ou des germes d'où se produisent certains animaux, et voilà tout: comment donc la génération de ces animaux prouverait-elle la moindre chose contre la vérité du dogme de la création?

Ah! ce n'est pas seulement par rapport aux êtres extérieurs que s'étourdissent nos épicuriens; ils s'étourdissent encore sur eux-mêmes.

Personne n'ignore que Galien, en commençant son livre sur l'usage des membres du corps humain, surpris, abasourdi, ébloui de l'étonnant mécanisme même des parties les moins nobles et les plus petites de cette admirable machine, a dit que le livre qu'il allait écrire, sur ce sujet, « serait un « hymne plus glorieux à Dieu que tous les encens « et les sacrifices des hécatombes. »

Regardez votre propre corps, disait aussi Lactance; et dans la conformation si parfaite de ses membres, si évidemment dirigée vers un double but, la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce, et dans l'union admirable de l'âme avec le corps, il vous sera impossible de ne pas voir la preuve frappante, le reflet lumineux d'une intelligence supérieure!

L'esprit de l'homme, fini de sa nature, est infini dans ses tendances, dans ses facultés. En tant qu'être intelligent, dit saint Thomas, l'esprit humain est *en puissance* de *tout* connaître, non simultanément, mais successivement; tout comme, en tant qu'être libre, il est *en puissance* de tout aimer. Son intelligence est faite pour la vérité infinie, comme son cœur pour le bien infini; *Intellectus humanus in potentia est ad omnia.* Or comment un pareil être, dont l'intelligence est sans bornes, la raison sans limites, la volonté immense, aurait-il pu être l'œuvre d'atomes sans volonté, sans intelligence et sans raison?

Ils sont curieux, nos philosophes : ils refusent de croire qu'une puissance infinie ait pu créer le monde du néant, parce que, disent-ils, tant de substances ne peuvent être nées du néant, qui est la négation de toute substance. Et cependant ils admettent, avec un courage imperturbable, que tant d'êtres ayant la raison sont nés d'atomes sans raison, c'est-à-dire de la négation de toute

raison; et, refusant à Dieu le pouvoir de créer les substances du néant de la substance, ils accordent aux atomes d'avoir créé la raison du néant de la raison. Il faut convenir que la raison ne peut pousser plus loin la contradiction, le délire et l'insolence!

7. « L'homme lui-même, disait encore Lactance, doué d'intelligence et de raison, et possédant l'art, ne peut cependant faire que le simulacre inanimé, la statue morte de l'homme; et vous voulez que nous croyions que des parcelles de matière, n'ayant ni art ni raison, en s'agglomérant au hasard, aient pu former tout l'homme, l'homme vivant, l'homme raisonnant? Le sculpteur le plus habile et le plus excellent ne peut faire autre chose qu'en imiter la figure, et en tracer les traits extérieurs du corps. Toute l'habileté et la puissance humaine réunies n'ont jamais pu donner à une statue un seul sens, ni même le mouvement seulement. Quel statuaire a jamais pu douer son ouvrage de la faculté de voir, d'ouïr, d'odorer, et des admirables avantages que l'homme tire de ses membres visibles ou cachés? Encore moins aucun statuaire a-t-il pu donner au bois, au bronze et au marbre l'organe de la parole, ou un cœur capable de sentir, ou un esprit apte à penser. Comment osez-vous donc affirmer que des parcelles de matières, n'ayant ni sens, ni vie, aient pu, en s'ag-

glomérant au hasard, former l'homme ayant les sens et la vie? Comment osez-vous affirmer que des êtres sans art, sans conseil, sans raison, aient pu faire ce que l'homme, ayant la raison, l'art et le conseil, n'a pu jamais faire? Voyez donc quelles absurdités vous êtes obligés d'admettre, dans quels délires vous tombez en ne voulant pas croire que c'est Dieu qui a tout fait, qui soigne tout, qui conserve tout (1)!

(1) « An simulacrum hominis et statuam ratio et ars fingit, « ipsum hominem de frustis temere concurrentibus fieri putabimus? Et quid simile veritatis in ficto : cum summum et « excellens artificium nihil aliud, nisi umbram et extrema corporis lineamenta possit imitari? Num potuit humana solertia « dare operi suo aut motum aliquod, aut sensum? Omitto « usum videndi, odorandi, cæterorumque membrorum vel ap- « parentium, vel latentium mirabiles utilitates. Quis artifex « potuit aut cor hominis, aut vocem, aut ipsam fabricare sa- « pientiam? Quisquamne igitur sanus existimet, quod homo « ratione et consilio facere non possit, id, concursu atomorum « passim cohærentium, perfici potuisse? Vides in quæ deliramenta inciderint, dum nolunt effectionem curamque rerum « Deo dare. » Cicéron lui-même, dans un moment d'intervalle lucide, a rendu un éclatant hommage à cette grande vérité : Que l'esprit humain n'est pas, ne peut pas être le produit de la matière, mais que c'est l'œuvre de Dieu. Voici ses belles paroles : « Il est absurde, dit-il, de vouloir trouver sur la terre l'origine de l'âme. Il n'y a rien de composé, rien de matériel dans l'âme, ni rien qui puisse la faire soupçonner d'avoir été formée de terre, ou d'être née de la terre. Elle n'est pas née non plus de l'eau, de l'air ou du feu. Aucune de ces substances matérielles n'a ni la force de la mémoire, ni la pensée propre de l'esprit. Aucune de ces substances ne se souvient du passé, ni ne prévoit l'avenir, ni n'embrasse le présent. Ces fa-

Saint Denis d'Alexandrie insistait, lui aussi, sur le même argument que Lactance faisait valoir à Rome. « La doctrine d'Épicure, disait-il, est tout à fait déraisonnable ; car de qui ce philosophe tient-il l'esprit, l'intelligence, la raison qu'il ne peut pas nier d'avoir en lui-même ? Seraient-ce les atomes qui répandraient dans son âme les dogmes, les notions qui lui sont propres ? La sagesse de l'homme tout entière serait-elle leur œuvre ? Que les Grecs cessent donc de dire que la poésie, la musique, les arts, les sciences, sont des inventions des Dieux ; et que les atomes seuls soient célébrés et vénérés comme les seuls habiles, les seuls docteurs de toute sagesse et de tout progrès (*Apud. Euseb.*, *Preparat.*, lib. I, c. 26) ! »

CULTÉS SONT TOUT A FAIT DIVINES ; elles n'ont donc pu être données à l'homme que par Dieu ; *Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil est enim in animis mixtum, atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur ; nihilque aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim naturis nihil inest quod vim memoriæ, mentis cogitationes habeat ; quod et præterita teneat, et futura prævideat, et complecti possit præsentia :* QUÆ SOLA DIVINA SUNT. *Nec enim inveniuntur unquam unde ad hominem venire possint, nisi a Deo.* » Ailleurs Cicéron a dit aussi : « Celui qui ne voit pas que l'âme même et l'esprit de l'homme, sa raison, sa prudence, son conseil, sont l'œuvre des soins d'un Dieu ; celui-là n'a ni prudence, ni conseil, ni raison, ni esprit, ni âme lui-même ; *Jam vero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam, qui non divina cura perfecta esse perspicit, his ipsis rebus mihi videtur carere.* (*De Natur. Deor.*, *III.*) »

8. Écoutons encore une autre belle argumentation de Lactance sur le même sujet : « Tout être, disait-il, qui a un corps palpable et solide, est susceptible de subir l'action d'une force extérieure. Tout ce qui peut subir l'action d'une force extérieure est dissoluble. Tout ce qui est dissoluble est périssable. Tout ce qui est périssable, par cela même qu'il aura une fin, a dû de toute nécessité avoir un commencement, a dû naître. Tout ce qui est né a dû avoir un principe qui lui a donné la naissance ; et ce principe a dû être un opérateur intelligent, sage et habile dans ses opérations. Or, tous les êtres corporels étant dans ces conditions, ils ont tous eu besoin d'un être qui les ait faits, et cet être ne peut être que Dieu; parce qu'il n'y a que Dieu qui, possédant à un degré infini l'intelligence et la raison, la providence, le pouvoir et la force, sache et puisse créer, sache et puisse former tous les êtres animés et inanimés (1). »

« Le pouvoir de *faire* quelque chose, poursuivait Lactance, ne peut se trouver que dans l'être

(1) « Quidquid est solido et contrectabili corpore accipit « externam vim. Quod accipit vim dissolubile est. Quod dissol- « vitur interit. Quod interit ortum sit necesse est. Quod ortum « est habuit fontem unde oriretur, id est, factorem aliquem « sentientem, providum, peritumque faciendi. Is est profecto et « nullus alius quam Deus, qui quoniam sensu, ratione, providen- « tia, potestate, virtute præditus est, et animantia et inanima « creare et efficere potest, quia tenet quomodo quidque sit fa- « ciendum (*Instit.*, lib. II, c. 9). »

intelligent, sage; que dans l'être qui pense et qui est libre de ses mouvements. Car rien ne peut être *fait* ou achevé, ni même commencé, à moins que la raison n'ait bien pesé et calculé d'avance comment il faut s'y prendre pour le faire, et comment cela subsistera après avoir été fait. En un mot, celui-là seulement peut faire quelque chose, qui a la volonté d'agir et la puissance d'exécuter ce qu'il veut. Mais tout être insensible, lourd, inerte, est inhabile à toute espèce d'*action*: il n'y a pas d'action véritable là où il n'y a pas de volonté. Puisque donc tout être animé (humain) est doué de raison, il n'a certainement pu être produit par un être dénué de raison; ni avoir reçu d'ailleurs la raison, si la raison ne se fût trouvée quelque part (1).

Minutius Félix, après avoir passé en revue les merveilles de la nature, s'écrie : « Comment serait-il possible que toutes ces merveilles n'eussent pas été

(1) « Potestas aliquid faciendi non potest esse, nisi in eo « quod sentit, quod sapit, quod cogitat, quod movetur; nec « incipi, aut fieri, aut consummari quidquam potest, nisi fuerit « ratione provisum et quemadmodum fiat antequam fiat, et que- « madmodum constat postquam fuerit effectum. Denique is « facit aliquid, qui habet voluntatem ad faciendum, et manus « ad id, quod voluit, implendum. Quod autem insensibile est, « iners et torpidum, semper jacet; et nihil inde oriri potest, « ubi nullus est voluntarius motus. Nam, si omne animal ra- « tione constat, certe nasci ex eo non potest quod ratione præ- « ditum non est, nec aliunde accipi potest id quod ibi, ubi « petitur non est (*Instit.*, lib. II, c. 9). »

opérées par un Ouvrier suprême, et d'une raison parfaite, puisqu'il faut déjà tant de raison et de perspicacité pour les apercevoir, pour les comprendre, pour les apprécier? *Quæ singula, non modo ut crearentur, fierent, disponerentur, summi Opificis et perfectæ rationis eguerunt; verum etiam sentiri, perspici, intelligi, sine summa solertia at ratione non possunt* (OCTAVIUS, 17) (1). »

9. « Mais je veux abonder en générosité avec vous,—disait encore Lactance à ses adversaires, et nous pouvons en dire autant aux nôtres. — Je vous accorde aussi que les atomes aient pu créer tous les êtres terrestres; il vous restera toujours à nous expliquer comment les mêmes atomes ont pu former les corps célestes. Car comment pouvez-vous soupçonner, dans des corpuscules aussi petits que les atomes, une telle force qu'ils aient pu, en s'agglomérant ensemble, former des masses d'une aussi incompréhensible grandeur que celles que nous voyons dans le ciel (2)? »

---

(1) C'est aussi une remarque qu'avait faite Cicéron. Voici ces paroles : « Hac omnis descriptio siderum atque his tantus « cœli ornatus ex corporibus huc et illuc casu et temere con« cursantibus potuisse effici, cuiquam sano videri potest? Aut « vero alia natura, mentis et rationis expers, hæc efficere « potuit, quæ non modo ut fierent ratione eguerunt, sed intel« ligi qualiaque sint sine summa ratione non possunt? (*De « Nat. Deor.*) »

(2) « Concedamus tamen his, ut ex atomis fierent quæ ter-

Et, en effet, la grandeur des corps célestes fait tourner la tête la plus solide s'arrêtant à la considérer. La terre que nous habitons a neuf mille lieues de circonférence; et sa surface ne peut être parcourue dans toutes les directions qu'en dix-huit mille deux cent soixante-deux ans. Quelle grandeur! Et cependant ce globe, qui nous paraît si grand, n'est pas la plus grande des planètes de notre système solaire. Uranus est 82 fois, Saturne 734 fois, Jupiter 1414 fois plus grand que la terre. Bien plus encore, notre terre est neuf cent mille fois moindre que la plus petite des étoiles qu'on peut apercevoir à l'œil nu, et un million quatre cent mille fois plus petite que le soleil; en sorte que, comparée au soleil, notre terre n'est qu'un petit boulet; comparée à tout notre système, à tout notre monde, n'est qu'un grain de millet, et, comparée à tout l'univers, n'est pas même un point perceptible; elle n'est rien.

Mais il y a, dans les corps célestes, quelque chose de plus merveilleux, de plus écrasant pour l'imagination de l'homme que leur grandeur : c'est la vitesse de leur mouvement. Uranus, par exemple, tout en n'achevant qu'en quatre-vingt-trois ans sa révolution autour du soleil, ne fait pas moins de cinq mille sept cents lieues à chaque heure;

« rena sunt; num etiam cœlestia ?... Quæ tanta vis fuerat ato-« morum ut moles tam inexistimabiles ex tam minutis corpus-« culis conglobarentur ? »

c'est-à-dire qu'il se meut avec une vitesse deux cent quatre-vingt-cinq fois plus grande qu'une machine à vapeur parcourant vingt lieues de pays à l'heure. Mais le mouvement de Vénus est encore plus étonnant : ce ne sont pas cinq à six mille lieues, comme Uranus, mais ce sont vingt-huit mille neuf cent cinquante-trois lieues qu'elle accomplit dans une seule heure aussi ; c'est-à-dire qu'elle se meut avec une vitesse cent quarante-six fois plus grande que la vitesse d'un boulet lancé par une grosse pièce d'artillerie. Je ne vous dirai rien de Mercure, dont la vitesse du mouvement est le double de celle de Vénus.

Cependant, dans ce mouvement si rapide, si violent, si impétueux, les corps célestes, depuis six mille ans, ne se sont jamais écartés d'une seule ligne mathématique de l'orbite qu'on leur avait tracé; n'ont jamais ni devancé ni retardé d'une seule minute le temps assigné à leur révolution ; et c'est cette constance inébranlable, cette vitesse toujours la même, cette régularité parfaite de leurs mouvements, qui permettent à la science d'en constater les apparitions avec tant de précision et de vérité.

Or, que dites-vous, mes frères, de ces phénomènes? Comment des corps si énormes, si solides et si lourds se meuvent-ils avec la légèreté de bulles de savon, et d'une manière si rapide et si régulière? Peut-on, sans faire violence à la rai-

son, sans abjurer la raison, attribuer de pareils phénomènes à l'impulsion aveugle des atomes? Des parcelles de matière stupide, se mouvant, tourbillonnant au hasard dans les immensités de l'espace et s'amoncelant en masses énormes, auraient donc, non-seulement bâti des corps d'une si prodigieuse grandeur, aux formes si belles et si parfaites, mais leur auraient aussi tracé, dans le vide, des rails mystérieux et invisibles qu'ils ne peuvent jamais franchir; et leur auraient fixé le temps dans lequel ils doivent achever leur chemin, et qu'ils ne peuvent ni abréger ni dépasser d'un seul instant!

Le nombre encore des corps célestes est plus étonnant que leur grandeur et que la vitesse de leurs mouvements.

Le nombre des étoiles que nous voyons à l'œil nu est de quatre mille cent; mais ce n'est rien en comparaison du nombre de celles qu'on ne peut apercevoir qu'à l'aide des instruments d'optique. Cette tache nébuleuse au milieu des étoiles, qu'on appelle *la voie lactée*, n'est qu'une immensité de l'espace remplie de millions d'étoiles. Herschel père, ayant un jour observé la *voie lactée*, y vit passer plusieurs milliers d'étoiles dans un quart d'heure. La seule partie de cette *voie* où se trouve *Alcione* n'est qu'une suite de trois mille petites taches qui apparemment ne sont que des étoiles, des soleils, elles aussi. A l'aide du téles-

cope, on voit dix millions cent quatre-vingt-sept mille six cent dix-sept étoiles, seulement en Europe. On comprend qu'on doit doubler au moins ce nombre pour les deux hémisphères; et l'on comprend aussi qu'il serait stupide d'assigner pour limite de l'univers, les limites où s'arrête la vue de l'homme même, armée d'instruments d'optique de la plus haute puissance. Il faut donc supposer qu'en dehors de ces vingt millions de soleils que nous apercevons, il y en a bien d'autres millions encore.

Or, d'après l'opinion généralement reçue aujourd'hui, toutes ces étoiles sont autant de soleils ayant, eux aussi, leurs planètes (1) qu'ils éclairent de leur lumière, et sont les centres d'autant de systèmes solaires, d'autant de mondes : tout comme le soleil est le centre de notre système, de notre monde. Que dites-vous donc, mes frères, de ces vingtaines de millions de mondes, tout aussi grands, aussi bien arrangés que le nôtre? Votre imagination n'est-elle pas effrayée, votre esprit n'est-il pas confondu, accablé, écrasé à la pensée d'un nombre si étonnant de corps d'une grandeur encore plus éton-

(1) C'est une question de savoir si dans ces planètes il y a des êtres intelligents. Mais s'il y en a en effet, ce qui paraît très-probable, ces êtres ont été compris, eux aussi, dans l'action restauratrice du Verbe incarné, par cette économie de providence que nous avons expliquée aux paragraphes 7 et 12 de notre neuvième Conférence (*Raison catholique*, etc., vol. I, p. 495 et suiv.).

nante et plus incompréhensible? Or, quel courage de dire que tout cela n'est que l'œuvre de l'énergie de la matière, du mouvement et des agglomérations fortuites des atomes! Vous devriez nous dire au moins, reprenait là-dessus Lactance, en pressant toujours les atomistes; vous devriez nous dire au moins qui a donné aux atomes l'idée, qui leur a suggéré le projet de se partager en deux portions distinctes, dont l'une, se contentant du rang inférieur, aurait formé le globe terrestre, et l'autre, plus ambitieuse, se serait élevée aux régions supérieures, et réservé la tâche d'étendre les cieux, et de les orner d'une si magnifique façon, d'un si grand nombre d'astres si beaux, si grands et si variés? Ah! qu'il n'est pas possible, ajoutait le même apologiste, en regardant tout cela qui nous annonce une raison et une puissance tout à fait divine, de croire que tout cela a été fait par des êtres dépourvus d'intelligence, de conseil et de raison! Il n'est pas possible, en s'arrêtant un seul instant à contempler de pareils prodiges, de les attribuer à la petitesse et à la subtilité des atomes (1)!

(1) « Quo igitur consilio, qua ratione, de confuso acervo se « atomi congregaverunt, ut ex aliis inferius terra congloba« retur, cœlum desuper tenderetur ex aliis, tanta siderum va« rietate distinctum, ut nihil est quod excogitari possit orna« tius? Tanta ergo qui videat, potestne existimare, nullo effecta « esse consilio, nulla providentia, nulla ratione divina; sed « ex atomis subtilibus, exiguis concreta esse tanta miracula? »

10. Mais, ainsi que l'a dit un ancien poëte, la raison et la puissance divine, qui apparaissent si grandes dans les grands corps, apparaissent encore plus grandes dans les petits; *Maximus in minimis cernitur esse Deus!* Je ne vous dirai donc pas : Regardez le ciel avec tous ses mondes, regardez la terre avec son immense variété d'animaux, de minéraux, de plantes; je ne vous dirai pas : Considérez les espèces infinies des quadrupèdes, des volatiles, des reptiles, des poissons, des oiseaux, des papillons, des arbres, des fruits, des fleurs, des métaux et des pierres précieuses, et voyez comme tout cela est riche, beau, varié, parfait. Je vous dirai seulement : Arrêtez-vous à considérer un seul de ces insectes, de ces animalcules qu'on appelle *infusoires*, dont on trouve plusieurs milliers dans une gouttelette de vinaigre, qui, regardés à travers un microscope grossissant plusieurs milliers de fois les objets, ne vous apparaissent pas plus grands qu'un point, et que vous devez en conséquence croire plusieurs milliers de fois plus petits que vous ne les voyez. Or, sachez que chacun de ces êtres, dont il est impossible à l'imagination la plus intrépide de se figurer la petitesse, a une organisation parfaite; a des yeux, des oreilles, des pieds ou des ailes; a un cœur faisant circuler le sang; a les organes de la respiration pour vivre, de la manducation, de la digestion pour s'alimenter, de la génération pour se reproduire :

toutes les parties, en un mot, accomplissant les fonctions de la vie animale. Calculez donc combien toutes ces parties de ces petits êtres doivent être petites elles-mêmes, et voyez ensuite, dans votre étonnement mêlé d'effroi, si ces êtres infiniment petits ne vous annoncent pas, bien plus que les êtres infiniment grands, une puissance, une sagesse, une raison, une bonté infinies; et si ces prodiges d'une perfection, je dirais presque infinie, dans une petitesse infinie, elle aussi, ont pu se faire par la seule énergie de la matière, par les concrétions fortuites des atomes!

Rien n'est donc plus énormément absurde que le système attribuant à l'énergie de la matière, aux mouvements des atomes, la formation de tous les êtres : nous venons de le voir. Voyons maintenant que rien n'est aussi plus absurde que le même système plaçant, dans la matière et dans les atomes mêmes, l'origine et la cause du mouvement. C'est le sujet de ma seconde partie.

SECONDE PARTIE.

11. Le mouvement, qu'on définit : LE CHANGEMENT DE LIEU, *Mutatio loci;* le mouvement, ce phénomène de la nature autant incompréhensible qu'il est incontestable; le mouvement, que nous trouvons en nous-mêmes et hors

de nous dans la grande machine de l'univers, se répandant partout, se communiquant à tout, se mêlant de tout ; est, comme l'appelaient les anciens, *le ministre universel* maintenant en tous les êtres l'existence, l'opération et la vie : en sorte que s'il venait, même pour quelques instants, à cesser entièrement dans le monde, ce serait l'immobilité, la pétrification, les ténèbres, la mort de tous les êtres ; ce serait le chaos, ou la ruine du monde.

Or, d'après la philosophie de l'atomisme, c'est par le mouvement que les atomes se sont accrochés les uns aux autres, et ont fini par former les corps célestes d'abord, et ensuite tous les êtres qui vivent, qui subsistent sur cette terre.

Le but de la philosophie étant LA CONNAISSANCE DES CAUSES, *Et rerum cognoscere causas ;* les philosophes atomistes eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de se demander : *Quelle est donc la cause de ce* MOUVEMENT *des atomes qui aurait opéré de si grands prodiges ?*

En dehors du dogme catholique admettant que LE VRAI, L'UNIQUE PREMIER MOTEUR DE LA MATIÈRE, EST LE MÊME DIEU QUI L'A CRÉÉE, il n'y a que deux hypothèses imaginables pour expliquer le mouvement : ou 1° *que les atomes ont été en mouvement de toute éternité ;* ou 2° *que le mouvement est une des propriétés essentielles de la matière.* Or la raison philosophique les a rêvées, les a soutennes toutes les deux, ces hypothèses ; et elle a

cru y avoir trouvé la cause du mouvement, en dehors de toute action divine.

Spinosa, renouvelant, dans ces derniers temps, l'ancienne doctrine de Leucippe, de Démocrite et de Lucrèce, a dit : « Tout corps est mû par un autre corps, celui-ci par un autre, et ainsi à l'infini (1). » Ainsi, pour Spinosa, une série d'atomes aurait été mise en mouvement par une autre série d'atomes; celle-ci par une troisième, qui aurait, à son tour, été mue par une quatrième série; et il en aurait été ainsi de toute éternité.

Mais cette transmission éternelle du mouvement des atomes à d'autres atomes, n'est qu'un pitoyable sophisme. Pourquoi tout corps, tout atome a-t-il eu besoin d'être déterminé au mouvement par un autre corps, par un autre atome? Parce qu'il était inerte. Et ce corps, cet atome qui en a mû un autre, pourquoi aurait-il, à son tour, eu besoin d'être mû par un autre corps ou atome? Parce qu'il était inerte, lui aussi. En continuant donc cette analyse, on ne trouve qu'une série infinie de corps ou atomes inertes ayant eu besoin d'être mus par d'autres atomes, par d'autres corps, inertes eux aussi, et dès lors assujettis au même besoin. A moins donc qu'on ne s'arrête à un

(1) « Corpus motum vel quiescens, ad motum determinari « debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel ad quietem « determinatum fuit ab alio, et istud iterum ab alio; et sic in « infinitum (ETHIC., *par. II*, *propos.* 13). »

être non inerte de lui-même, qui aurait eu la vertu de mettre en mouvement les premiers atomes, les premiers corps ; c'est-à-dire, à moins qu'on ne s'arrête *à Dieu mettant en mouvement la matière qu'il a créée ;* on est obligé d'avaler l'énorme absurdité : *Que des corps inertes, ayant eu besoin tous d'être mus, se sont trouvés en mouvement sans une cause non inerte qui les ait mus.*

En vain dirait-on *qu'il en a été ainsi de toute éternité.* Ce serait reculer, prolonger à l'infini la difficulté, sans la résoudre. Il resterait toujours à expliquer : *Comment des corps, des atomes, tous inertes de leur nature, se seraient trouvés en mouvement sans un premier moteur?* « C'est la force du mouvement, nous dit-on encore, se déployant, se déterminant d'elle-même. » Mais c'est affirmer que le mouvement est à lui-même sa cause, ou bien qu'il est un effet sans cause; c'est affirmer que le mouvement est né de l'absence de tout mouvement, ou de rien.

Mais le mouvement, quoiqu'il ne soit pas une substance, mais un accident, un état, une condition de la substance, est cependant quelque chose, puisqu'il produit des phénomènes réels qui sont quelque chose. D'après donc cette doctrine des atomistes, qui établissent dans le néant la cause du mouvement, voilà nos grands penseurs admettant eux-mêmes *que du néant sort quelque chose.* Les voilà accordant au néant la vertu infinie qu'ils re-

fusent à Dieu, la vertu de créer, lui néant, le mouvement, et même le monde du néant!...

Seulement nous n'avons pas le droit de nous étonner de cette petite contradiction, *la raison philosophique* nous ayant accoutumés, depuis longtemps, à la voir s'accrocher à toute espèce d'énormité pour échapper à la vérité. Ne venons-nous pas de l'entendre, cette *raison philosophique*, admettant *que la raison humaine est née de l'absence de toute raison?* Rien n'est donc plus simple et plus logique que de l'entendre affirmer aussi : *Que le mouvement est sorti de l'absence de tout mouvement.*

12. Brampton nous a appris que l'objection que nous venons de formuler est si forte, que Spinosa, ne trouvant pas le moyen de la résoudre, l'éluda, l'écarta toujours, avec cet air de *désinvolture* avec lequel les voleurs passent tout près des sergents de ville prêts à les arrêter; et que, ses amis lui ayant demandé, à plusieurs reprises, cette solution, l'intrépide sophiste ne répondit jamais rien.

Rolland, en bon protestant, ayant compassion de l'embarras où s'était jeté le philosophe juif, vint à son aide. « Et de quoi, lui dit-il, vous inquiétez-vous, sublime et admirable Spinosa? Affirmez donc que *le mouvement est une des qualités essentielles de la matière; que tout atome, tout*

corps a, en lui-même, de sa nature, la faculté de se mouvoir aussi bien que d'être mû; et tout est dit, et vous voilà tiré d'affaire (*Lettre IV*, à SÉRÈNE). »

Cette idée de Rolland fit fortune, et, passant de bouche en bouche comme mot d'ordre dans toute l'école des athées, devint, depuis lors, le point de départ, le canon fondamental de tout système matérialiste. Et n'entendons-nous pas tous les jours nos *réformateurs*, nos fabricants de nouvelles religions et de philosophies nouvelles, jouant au *Messie* et au *philosophe* avec le même sérieux avec lequel les enfants jouent au prêtre et au soldat; ne les entendons-nous pas nous répéter avec une sécurité parfaite, sans se douter le moins du monde de l'énorme absurdité qu'ils articulent, *que le mouvement est une qualité essentielle de la matière?*

Oui, cette proposition est énormément absurde. D'abord une propriété *essentielle* est une propriété tellement intime, tellement inhérente à la chose, qu'on ne peut pas concevoir la chose sans cette propriété. Or, comme l'a remarqué Bayle lui-même, le mouvement n'entre pas dans les notions que nous avons de la matière (1). L'idée de corps

(1) « L'étendue et la dureté remplissent, dans nos idées, toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise; c'est un objet que nos idées trouvent étranger et

et de matière nous représente une substance étendue, impénétrable, divisible, *mobile*, mais non pas *se mouvant*. Nous pouvons concevoir, nous concevons en effet la matière, et tout corps, séparés du mouvement, sans mouvement, et parfaitement en repos, sans que pour cela, aux yeux de la raison, la matière cesse le moins du monde d'être la matière; sans que pour cela tout corps cesse d'être un corps. Le mouvement n'est donc pas une *propriété essentielle de la matière*.

En second lieu, une propriété *essentielle* est tellement inséparable de la chose, qu'on la trouve toujours dans la chose dans tous ses différents états, et tant qu'elle conserve son existence propre, sa propre nature et sa condition; et dès lors une propriété qu'on voit, en effet, séparée de la chose, sans qu'elle cesse d'être ce qu'elle est, est une propriété qui ne lui est pas *essentielle*.

Or ne voyons-nous pas la matière, les corps toujours et partout en repos, tant qu'une force extérieure ne les met pas en mouvement? Ne voyons-nous pas la matière, les corps, opposant toujours et partout à toute force extérieure une résistance égale à la masse qu'ils renferment sous leurs volumes? Si le soleil attire et fait tourner les planètes; si l'air, la vapeur, l'électricité,

---

extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue (*Dict. crit.*, *artic.* LEUCIPPE). »

mettent en mouvement tant de corps; c'est que cet astre, ces fluides *ont reçu* cette vertu agissant sur d'autres corps, et qui ne leur appartenait pas, en tant que matière et corps eux-mêmes. Car rien de matériel ne meut rien, s'il n'a été mû d'avance lui-même. Si le mouvement était essentiel à la matière, elle devrait donc se mouvoir toujours. Et comment les masses de marbre, les montagnes de granit seraient-elles solides, si les parties qui les composent étaient en mouvement perpétuel? Elles s'usent, il est vrai, mais par l'action de causes extérieures, et non par un mouvement intérieur.

Ne voyons-nous pas encore que tout corps qu'on a mis en mouvement tend à y rester, tant qu'une force extérieure ne vient pas l'arrêter dans sa marche? Et même qu'il oppose à cette force, qui veut le faire passer du mouvement au repos, une résistance égale à celle qu'il avait opposée à la force qui l'avait fait passer du repos au mouvement?

Cette indifférence de la matière et de tout corps au mouvement et au repos; cette tendance à persister toujours dans l'état où on les a mis, soit de repos, soit de mouvement; cette impuissance de leur part à changer d'état, ou de passer du mouvement au repos ou du repos au mouvement par eux-mêmes; et, lorsqu'on les met en mouvement, cette règle invariable qu'ils suivent, de décrire

toujours une ligne droite, et de ne prendre la ligne courbe ou circulaire que lorsqu'une force extérieure les oblige à quitter la tangente : tous ces phénomènes, communs à toute portion de matière, à tout corps, et qu'on désigne par un seul mot, l'INERTIE des corps, sont si constants qu'ils forment la base de toutes les lois de la mécanique et du mouvement.

C'est aussi parce que la matière est *inerte* que nous pouvons en disposer à notre gré, et nous en servir pour les usages de la vie. L'art de bâtir des édifices, d'arranger les maisons, les bibliothèques, les musées, tous les arts mécaniques, toutes les opérations de l'homme sur les corps, reposent sur cette persuasion universelle et constante résultant d'une expérience constante, elle aussi, et universelle : *Qu'un corps, placé dans un lieu, ne bouge pas, tant qu'une force étrangère ne l'oblige pas à changer de place.* L'hypothèse donc de la matière ayant pour qualité *essentielle* le mouvement, est contraire au témoignage de tous les sens, du sens intime, du sens commun, au témoignage de la conscience et de l'expérience universelles, au témoignage de toute évidence et de toute raison. Et qu'on ne nous oppose pas que : « Nous ne connaissons pas toutes les propriétés de la matière, et que dès lors il peut se faire que, parmi ces propriétés de la matière que nous ne connaissons pas, se trouve celle du mouvement. » Ce serait le so-

phisme que Voltaire a, d'après Locke, articulé, pour établir la possibilité de la matière *pensante*. « Nous ne savons pas, disait-il, si parmi ces pro« priétés de la matière, que nous ne connaissons « pas encore, ne se trouve la faculté de penser. » On voit que l'argument est le même; on peut donc lui faire la même réponse.

On a dit aux matérialistes de l'école voltairienne : « Nous ne connaissons pas, il est vrai, « *toutes* les qualités de la matière; mais nous en « connaissons quelques-unes, comme *la divisibilité* « et l'*étendue*, qui lui sont *essentielles*, et qui sont « incompatibles, inconciliables avec la *pensée;* et « dès lors nous avons le droit de conclure qu'il est « impossible que la matière pense. » De même on peut dire aux atomistes de l'école de Rolland et de Spinosa : « Nous ne connaissons pas, il est vrai, *toutes* les qualités de la matière; mais nous en connaissons une, l'*inertie*, qui lui est *essentielle*, et qui est incompatible, inconciliable avec le *mouvement spontané;* et dès lors nous avons le droit de conclure qu'il est impossible que le mouvement spontané soit une qualité essentielle de la matière : ce serait admettre qu'un être *essentiellement* INERTE, et par là essentiellement *immobile* par lui-même, puisse, en même temps, être *essentiellement* SE MOUVANT; ce qui est contradictoire, absurde. »

S'il y a donc quelque chose de certain, d'évident, d'incontestable, par rapport à la nature des

corps, et d'absolument commun à tous les corps, c'est leur indifférence au mouvement et au repos, c'est leur *passiveté*, leur *inertie* qui les empêche de *changer de lieu*, à moins qu'une force extérieure ne les pousse, ne les entraîne; et qui ne leur permet de se mouvoir qu'exactement dans la direction qui leur a été tracée, avec la vitesse qui leur a été imprimée par cette même force qui les pousse et les entraîne. C'est donc l'*inertie*, ne se séparant jamais des corps, ne quittant jamais les corps, et non pas le mouvement, qui est une qualité *essentielle* des corps.

13. Remarquez aussi, mes frères, qu'une qualité *essentielle* est bien différente d'une qualité *quantitative*. Une qualité *essentielle* est une qualité invariable, *inamissible*, inséparable de l'être, à moins qu'on ne le dénature ou qu'on ne le détruise. Toute qualité susceptible d'augmentation ou de diminution, de modifications ou de variations, n'est qu'une qualité *quantitative*, et non pas essentielle de l'être. Si le mouvement était donc une qualité *essentielle* des corps, ceux-ci ne pourraient en être dépouillés sans être anéantis; ils devraient donc se mouvoir toujours et dans la même direction et avec la même vitesse, et ne pourraient jamais se trouver en repos. Mais c'est tout le contraire que nous voyons. Nous voyons que le mouvement des corps varie selon la variété

de l'impulsion qui le produit, et que, d'après la quantité de la force et la ligne de direction de cette impulsion, le mouvement est plus lent ou plus rapide, plus durable ou plus fugace, plus droit ou plus oblique. Nous voyons que, l'impulsion cessée, le mouvement, violent au commencement, se ralentit peu à peu et finit par cesser tout à fait, et que tout corps perd lui-même autant de son mouvement qu'il en communique à un autre. Rien n'est donc plus changeant, plus variable, plus accidentel, plus accessoire que le mouvement des corps; rien n'est plus séparable de leur nature, de leur essence. C'est une qualité *quantitative* des corps, si vous voulez; mais ce n'est pas et ne sera jamais l'une de leurs qualités *essentielles*.

L'état de mouvement n'est pas de l'essence de la nature matérielle; il lui est étranger; c'est une condition surajoutée à la matière, un état passager, une qualité d'emprunt, accidentelle, accessoire, résultant d'une impulsion extérieure capable de l'emporter sur la résistance, l'inertie du corps, et de le lancer dans une direction déterminée. Sans cette impulsion, on ne conçoit, on ne voit le corps qu'à l'état d'immobilité, au milieu de mille voies qu'il lui est indifférent de suivre. Comme donc on cherche et retrouve, hors du corps mû, la cause de son mouvement; de même, en argumentant par l'analogie, qui, dans la question dont il s'agit, est d'une valeur immense, il faut chercher

en dehors de tous les corps mus la cause de ce grand phénomène, de cette étrange *accidentalité* de la matière, il faut chercher en dehors du monde la cause du mouvement universel du monde. Cette cause ne peut donc être mondaine, matérielle, corporelle; elle doit être immatérielle, spirituelle, intelligente, éternelle; et cette cause, en dehors du monde, n'est et ne peut être que Dieu.

D'après saint Thomas, le mouvement est au corps ce que le raisonnement est à l'esprit. Par le mouvement le corps *discourt* l'espace et passe du repos à l'agitation, tout comme par le raisonnement l'esprit *discourt* le cognoscible et passe de l'inconnu au connu. Le raisonnement est donc le *discours* ou le mouvement de l'esprit; et le mouvement est, en quelque sorte, le raisonnement, le discours du corps. Mais comme dans l'analyse de tout raisonnement il faut s'arrêter à un premier principe, qu'on ne démontre pas, qu'on ne raisonne pas, et duquel cependant toute démonstration, tout raisonnement découlent; de même, dans l'analyse de tout mouvement, il faut de toute nécessité s'arrêter à un premier moteur, qui est la cause, la source de tout mouvement, et qui n'est pas mû lui-même. Or, encore une fois, ce premier principe, cette cause première de tout mouvement est évidemment, nécessairement, Dieu. « Et rien, dit Aristote, ne prouve mieux l'existence de Dieu que le mouvement, et rien ne peut

expliquer le mouvement si l'on ne commence par croire à l'existence de Dieu. »

14. Souvenons-nous aussi, par rapport au mouvement des corps célestes, que Copernic a cassé les cieux cristallins et les *sphères* de Ptolémée; et que Newton a effacé les *tourbillons,* et la *matière subtile,* les fluides éthérés de Descartes. D'après la science astronomique du jour, il n'y a que d'immenses espaces tout à fait vides, tout à fait libres. Le soleil est au centre de notre monde, comme les étoiles sont au centre de bien d'autres mondes. Autour de lui tournent les majeures planètes; autour de celles-ci, les mineures, ou les satellites, décrivant toujours des ellipses dans leurs évolutions. Ainsi le mouvement des astres ne peut plus être expliqué par aucune matière essentiellement mobile remplissant l'espace, puisque la science moderne ne veut pas d'une pareille matière dans l'espace. Quelle est donc la cause de ces mouvements? « *C'est l'attraction,* et la *répulsion*, nous répondent nos savants; *ce sont les lois de la mécanique.* C'est par l'attraction, force *centripète;* c'est par la répulsion, force *centrifuge;* c'est par les lois de la mécanique, que les planètes sont inexorablement retenues dans leur orbite, et obligées à le parcourir avec une vitesse toujours uniforme, dans une période de temps toujours la même. » C'est très-bien. Ainsi je ne demanderai pas aux

astronomes : *Qu'est-ce que l'attraction* et la *répulsion ?* Je sais que Newton lui-même a déclaré *qu'il n'en savait rien ;* et, après cet aveu, l'on peut bien croire que les autres astronomes n'en savent pas davantage. Je ne veux donc pas les embarrasser, les humilier, ces grands philosophes, en leur reprochant d'admettre, contrairement à leurs principes, comme cause du mouvement, une qualité des corps dont ils ne connaissent pas la nature. « C'est un fait, nous disent-ils, un fait incontestable, que les corps s'attirent ou se repoussent mutuellement. » Eh bien, je veux, moi aussi, admettre ce fait mystérieux : car, pour ma part, les mystères de la nature ne m'effrayent pas plus que les mystères de la religion. Je soutiens seulement que l'attraction elle-même, cette *clef merveilleuse,* comme on l'appelle, suppose un ouvrier qui l'ait faite, suppose Dieu.

D'abord, d'après la doctrine de ces deux forces, le mouvement des planètes n'est pas simple, mais composé. Il paraît que deux principes dirigeants agissent sur elles : l'un de *projection*, qui les pousse sur une ligne horizontale ou par la tangente de leur orbite; l'autre de *pesanteur,* qui les attire vers le centre de leur mouvement. Sans ces deux principes combinés, les planètes ne pourraient jamais décrire leurs ellipses. La force de pesanteur, toute seule, les ferait, par un mouvement accéléré, tomber dans le soleil où elles seraient absorbées et détruites; et, au contraire, la force de

projection, toute seule, les ferait échapper par la tangente, les pousserait à s'éloigner infiniment de leur centre, par une ligne droite, pour aller s'abîmer, je ne sais où, et disparaître.

Ce sont donc deux forces, deux principes, ayant la même source, la même qualité prétendue essentielle à la matière, et déployant, en même temps, deux tendances diamétralement opposées. C'est la même raison du mouvement produisant en même temps encore deux mouvements, deux effets tout à fait contraires. Ce sont deux espèces de mouvements et de tendances, mais si bien combinées entre elles, qu'il n'en résulte qu'un mouvement de rotation toujours uniforme, toujours le même, et que rien, depuis soixante siècles, n'a jamais pu altérer. Or, si le mouvement simple n'est pas et ne peut pas être, comme on vient de le voir, *propriété essentielle* de la matière, comment le serait-il, ce mouvement composé produit par l'attraction et la répulsion, ce mouvement des planètes, multiple dans son jeu, très-harmonique, parfaitement équilibré, et, malgré sa violence, toujours UN et toujours constant dans son résultat?

On pourrait remarquer aussi que si ce mouvement composé était une *qualité essentielle* de la matière, il devrait être commun à tous les corps, ayant tous la matière pour base. Tous les corps devraient se mouvoir en décrivant des ellipses, et aucun corps ne saurait rester en repos.

Je vais encore plus loin dans les conséquences de cette étrange hypothèse, et je dis que la matière ne pouvant avoir ce mouvement composé qu'autant qu'il se trouverait en tous et en chacun des atomes composant les différentes masses de matière, ou les corps; ces atomes devraient, eux aussi, se mouvoir, autour de certains autres, constamment en ellipse, et que rien ne saurait les arrêter dans ce mouvement, puisqu'il *leur serait essentiel;* et nous voilà de nouveau aux tourbillons de Descartes, mais avec cette particularité de plus, qu'en tourbillonnant toujours, ces atomes pourraient bien se croiser, se heurter, se repousser les uns les autres, et entraver, troubler leurs mouvements réciproques; qu'ils pourraient bien engendrer une immense confusion, un chaos, mais ne pourraient jamais s'arrêter, se combiner pour former un seul corps. Dans l'hypothèse donc du mouvement composé comme étant une qualité essentielle de la matière, la formation des corps serait impossible à expliquer et à comprendre.

15. Mais ce n'est pas tout. La doctrine de l'attraction même admise, la science matérialiste aura toujours à répondre à ces petites questions :

1° Notre soleil, par exemple, qui fait tourner la terre, est à la distance de trente-quatre millions de lieues de la terre; on peut croire que les autres soleils, les étoiles, sont à la même distance de

leurs planètes, qu'elles font tourner autour d'elles. Quelle main puissante a donc donné aux corps célestes une pareille force prodigieuse, capable d'agir sur d'autres corps à de si énormes distances?

2° Il est certain que la force d'attraction des corps est en raison directe de leur masse, et qu'au fur et à mesure que cette masse s'augmente ou diminue, ils déploient une plus grande ou une plus petite force d'attraction. Quelle main attentive et *provide* maintient donc dans les corps célestes toujours la même masse, afin qu'ils ne puissent déployer que toujours le même degré de force et produire toujours le même mouvement?

3° On croit que le soleil se nourrit de vapeurs, de comètes, ou d'autres substances inconnues qui, à des temps déterminés, attirées par lui, tombent en lui, et qui, dévorées, consumées par lui, le dédommagent des pertes continuelles qu'il subit par la chaleur qu'il émet, par les flots de lumière qu'il répand, par la force qu'il exerce sur les autres corps dans l'immense vide du système dont il est le centre. Quelle main si sage et si intelligente fournit donc au soleil, toujours dans le même *nombre*, dans le même *poids*, dans la même *mesure*, les matières nécessaires à son alimentation, et maintient toujours au même degré le feu dans sa fournaise, tout comme la même quantité de matière dans sa masse, afin qu'il puisse toujours déployer, ni plus ni moins, la même force, déverser la même cha-

leur, et faire rayonner la même lumière? Est-ce là l'œuvre d'atomes aveugles s'agglomérant autour de lui, se précipitant en lui toujours avec tant d'à-propos, et dans de si précises et admirables proportions?

Quant aux lois de la mécanique, qui nous servent si bien lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes de la nature *existante*, de la nature *formée*, elles ne sauraient nous rien dire, et encore moins sauraient-elles nous expliquer l'*existence* et la *formation* de la nature. Comme ce n'est pas des grammaires et des dictionnaires que sont sorties les langues, mais que c'est en étudiant des langues formées déjà et parlées depuis longtemps, qu'on a rédigé les dictionnaires et les grammaires; de même ce n'est pas des lois de la mécanique qu'est sorti le monde, mais c'est du monde créé et arrangé comme il a plu à son auteur de le créer et de l'arranger, que sont sorties les lois de la mécanique, ces lois n'étant que le résultat de l'observation des phénomènes du monde, et de la manière toujours constante et uniforme dont ils se produisent. A l'aide de ces lois nous pouvons nous rendre compte de la manière dont les corps célestes, par exemple, se meuvent dans l'espace; nous pouvons constater avec la plus grande précision le degré de vitesse, de force, et les temps de leurs mouvements; mais, ainsi que nous en a avertis Newton lui-même, les lois de la mécanique ne nous révèlent ni ne nous

révéleront jamais *pourquoi* ces corps ont été multipliés en un aussi grand nombre, façonnés d'une telle forme, placés à un tel endroit dans l'espace, obligés à suivre une telle ligne, doués d'une telle grandeur et d'une telle force, arrangés dans un tel ordre (1).

Par les lois de la mécanique on n'expliquera jamais comment ce fluide si subtil, si mystérieux, si incompréhensible, qu'on appelle *lumière,* s'est séparé d'autres corps plus épais, s'est recueilli, s'est concentré dans le soleil et dans les étoiles, en laissant les planètes à l'état d'*opacité* et de froideur, qui leur rend si nécessaires leurs rapports avec les étoiles et avec le soleil. Par les lois de la mécanique on ne fera jamais connaître *pourquoi* Saturne a cinq satellites, Jupiter en a quatre, tandis que la terre n'en a qu'un seul. Par les lois de la mécanique on ne comprendra jamais *pourquoi* les planètes majeures se meuvent toutes dans des orbites concentriques et dans la même direction; tandis que les comètes marchent dans des orbites

(1) « Perseverabunt quidem in orbibus suis, per leges gravi-« tatis, sed regularem orbium situm primitus acquirere per has « leges minime poterunt (*Philos. natur. princip.*, *Math.*, « lib. III, *Schol. gener.*) » Et Malebranche a dit aussi : « Les « corps organisés ne peuvent être produits par les seules lois « de la communication des mouvements, qui se peuvent ré-« duire à deux... Mais on voit bien que ces deux lois, *et autres* « *semblables*, ne peuvent pas former une machine dont les « ressorts sont infinis et dont chacun a son usage (*Méditat.* VII, « n. 5). »

et dans des directions énormément excentriques? En un mot, les lois de la mécanique ne nous diront jamais comment il se fait que le même principe du mouvement produise des effets si différents et si variés.

Je le répète donc encore une fois : ce ne sont pas les lois de la mécanique qui ont fait la création; c'est de la création elle-même, accomplie d'après des règles qu'une intelligence infinie a seule pu imaginer et qu'une puissance infinie a seule pu faire prévaloir, que sont sorties et ont été fixées les lois de la mécanique : tout comme ce n'est pas la société qui a formé les lois qu'on appelle *naturelles*, mais c'est sur les lois naturelles, précédemment révélées, que s'est formée toute société. Les lois de la mécanique ne sont que les règles que Dieu a octroyées à la matière, dont il a été le créateur; comme les lois naturelles ne sont que les règles que Dieu a octroyées pour toute société, dont il est l'auteur. Qui dit *lois*, dit *l'expression de la volonté d'un pouvoir pour servir de règle à son sujet.* Maître et seigneur du monde physique, aussi bien que du monde moral, la société, Dieu en a été le pouvoir suprême et le suprême législateur. Dans cette qualité, comme c'est lui qui a fait les lois morales pour la gouverne, la perfection des intelligences; c'est lui aussi qui a fait les lois physiques pour la conservation des corps. Ces rapports entre les lois de ces deux ordres d'êtres

sont si réels et si vrais, que toutes les fois que la *raison philosophique* a été assez insolente pour méconnaître les lois physiques que Dieu a données à la nature corporelle, et a prétendu les attribuer à l'énergie et aux forces de la matière, elle a aussi été assez sacrilége pour nier et fouler aux pieds les lois morales que Dieu a données à la nature intelligente, et les attribuer à la pensée, à la volonté, et même aux caprices de l'homme. D'après les doctrines de l'école épicurienne, ancienne et moderne, le monde est par son propre instinct sorti du chaos de la matière informe, tout comme c'est par ses propres efforts que l'homme est sorti de l'abîme de la barbarie. C'est la matière qui est l'unique auteur des lois et de l'ordre de l'univers, comme c'est l'homme qui est l'unique auteur des lois et de l'ordre de la société. C'est de la théorie du monde sans Dieu, du monde athée, qu'est rejaillie la théorie de la société aussi sans Dieu, de la société athée, et de la loi *devant être*, elle aussi, *athée*, comme tout le reste. Ces deux doctrines sont sorties de la même école, ont marché toujours ensemble, ont été professées par les mêmes hommes. Aristippe, Leucippe, Démocrite, Épicure, Lucrèce, chez les anciens; tous les faux philosophes du dernier siècle et tous les soi-disant grands penseurs du nôtre, ont enseigné en même temps, et le monde unique-Dieu de lui-même, et la société unique-souveraine,

unique-législatrice d'elle-même; qu'aucune action, aucune influence ne doit être attribuée à Dieu dans la formation du monde physique, non plus qu'aucun pouvoir, aucune loi, aucune institution du monde moral; et s'il leur eût été donné de troubler l'ordre physique, comme il leur a été donné de ravager l'ordre moral, il y a bien longtemps qu'ils auraient rejeté le monde dans le chaos, comme ils ont jeté dans l'anarchie la société.

Voilà donc le matérialisme, l'atomisme convaincu de folie, d'absurdité, d'imposture; parce qu'il est impossible que la matière et les atomes aient formé l'infinie variété des êtres, et leur aient donné le mouvement. Ajoutons qu'il est plus impossible encore que la matière et les atomes aient arrangé les êtres dans l'ORDRE si admirable où nous les voyons. C'est ce que je vais prouver dans ma dernière partie.

TROISIÈME PARTIE.

16. L'ORDRE n'est que la disposition, le rapport de plusieurs êtres entre eux, et de tous à une fin. L'ordre suppose donc la raison. Point d'ordre sans raison, dit saint Thomas; *Omnis ordinatio est rationis.* En conséquence, s'il y a de l'ordre dans le monde, il y a une raison qui l'y a établi et l'y conserve. Or, y a-t-il de l'ordre dans le monde? Il suffit d'avoir des yeux pour l'y voir, de n'être pas idiot pour l'y comprendre.

Dans cette immense machine de l'univers, les êtres innombrables qui le composent, tous parfaits dans leurs genres, dans leurs espèces, et même dans leurs parties les moins nobles et les plus petites; tous divers dans leur nature, dans leurs propriétés, dans leurs opérations, sont cependant tous liés ensemble par d'admirables rapports de fins et de moyens, de qualités et de forces, de tendances et de mouvements; et ces fins sont les plus rationnelles, et ces moyens sont les plus propres, et ces qualités sont les plus convenables, et ces forces sont les mieux harmonisées, et ces tendances sont les plus constantes, et ces mouvements sont les plus réguliers.

Dans cette immense machine de l'univers, une, malgré son étonnante variété, chaque partie est en même temps partie d'un même centre et centre d'autres parties, et douée de telles propriétés, placée en tel endroit, poussée en telle direction, mue par tel degré de force, arrêtée à telle distance, qui puissent la faire servir à l'avantage, à la conservation des autres parties, à l'harmonie du tout.

Dans cette immense machine de l'univers, aux ressorts multiples, aux pièces infinies, tout est grand dans sa petitesse, tout est ordonné dans son apparent désordre, tout se rattache dans son individualité, tout est subordonné dans son indépendance, tout se lie, comme les effets aux causes,

les conséquences aux principes, la fin au commencement. Les êtres les plus ignobles ont rapport aux plus nobles, les plus petits aux plus grands, les plus imparfaits aux plus parfaits, les inférieurs aux supérieurs, les corps aux âmes, la matière à l'esprit, la végétation à la production, la génération à la naissance, la nutrition à la conservation, le mouvement à l'action et à la vie.

Par des gradations, par des nuances imperceptibles, tout descend du grand au petit, tout remonte du petit au grand; chaque être a sa destination spéciale et les moyens de l'atteindre; rien n'est pour rien. Ce qui n'ajoute rien à la variété sert au nombre; ce qui n'est rien comme préservatif sert comme remède; ce qui n'apporte pas d'utilité sert à la beauté. Rien n'est excentrique ni ne sort de l'ordre universel : tout en dépend et s'y rapporte; tout y sert et l'accomplit; tout y ajoute et en reçoit quelque chose. Tout a une raison d'être ce qu'il est, d'opérer comme il opère, de se trouver en tel point de l'espace, d'exister en telle période du temps. Tout s'enchaîne pour former une unité multiple, une multiplicité *une*, un ensemble compact, un tout complet, sublime, magnifique, parfait.

Cette infinité de rapports, qui étonne la pensée qui s'y arrête, ne produit cependant aucune confusion, aucun désordre. Rien n'altère les limites qui divisent les natures et conservent la multiplicité

des parties sans que leurs différences détruisent l'unité, ni que l'unité efface les différences. Tout garde ses qualités et ses forces, et leurs proportions avec leurs buts infinis, subalternes, qui l'enchaînent au but *un* et universel de l'ensemble.

Or, pour tout esprit qui contemple tout cela, n'est-il pas évident que tout cela est l'œuvre d'un grand artisan qui d'un coup d'œil a vu tout le plan, a prévu tous les phénomènes, et a réglé et fixé d'avance le temps, le mode et le degré d'expansion dans lesquels ils devaient se produire; qui a calculé les conséquences de tous les effets, les effets de toutes les forces, les forces de toutes les natures, les natures de tous les êtres, les êtres de tout l'ensemble, l'ensemble de tout son œuvre? N'est-il pas évident que ce grand artisan, ayant accordé, arrangé ensemble tant de parties si grandes et si minimes, si multiples et si variées, par tant de rapports si différents, par tant d'affinités si merveilleuses, n'a pu être qu'un agent libre, infiniment puissant, infiniment sage, choisissant, parmi une infinité de moyens, les plus aptes au degré de manifestation qu'il lui a plu de donner à ses attributs, et qui, ayant tout fait dans ce but, y a coordonné tous les moyens, y a rattaché toutes les parties? N'est-il pas évident que cet artisan souverainement intelligent, c'est Dieu, ayant réalisé d'avance ce qu'il nous a révélé dans la suite par ces profondes paroles: Qu'il a tout fait avec poids, nom-

bre et mesure; qu'il a tout fait dans sa sagesse infinie? *Omnia, in numero, et pondere et mensura, disposuisti; omnia in sapientia fecisti* (*Sap.*, XI, *Psal.* CIII).

Ah! nous ne le voyons pas dans sa personne, dans son essence, cet artisan suprême; mais il n'en est pas moins vrai, moins certain, moins sensible qu'il existe (1), qu'il est tout puissant, et que lui seul, selon le mot sublime de Bossuet, « a fait tout son œuvre! »

Jetez encore une fois un regard sur notre système solaire; et, dans la grandeur proportionnée et les distances des différents corps qui le forment, vous apercevrez les traces les plus frappantes d'une sagesse, d'une raison au-dessus de toute raison et de toute sagesse.

Le soleil et la terre, par exemple, sont placés précisément à ce seul point de distance l'un de l'autre où cet astre peut nous être utile. Rapproché de quelques lieues de plus de la terre, le soleil ferait évaporer tous les liquides, fondrait tous les

---

(1) « C'est donc Dieu, disait Balbus dans son langage naif, chez Cicéron, c'est Dieu qui est l'auteur de l'univers. Et qu'on ne m'oppose pas *que les causes naturelles, nous les voyons, tandis que nous ne voyons pas Dieu;* car je répondrais que si vous voyez une grande et belle maison, vous n'osez pas affirmer qu'elle a été bâtie par les rats ou par les fouines, par la raison que vous n'en avez jamais vu l'architecte ni le maître;. *Est igitur Deus. An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci ut, etiamsi dominum non videas, muribus illam et mustelis ædificatam putes* (*De Nat. Deor.*)? »

métaux, brûlerait toutes les plantes, tuerait tous les hommes, tous les animaux. Éloigné aussi de quelques lieues de plus de la terre, ce même astre bienfaiteur de notre globe en serait le fléau : toutes les eaux seraient prises à l'instant, les vents cesseraient, les nues tomberaient en masses glacées sur la terre; la terre, encombrée de glace, endurcie comme une pierre, rendue impropre à la végétation, tout ce qui y vit périrait à l'instant, par défaut d'humidité et de chaleur.

Imaginez aussi que, la distance de la terre au soleil restant toujours la même, le soleil devînt ou plus grand ou plus petit qu'il n'est maintenant. Dans le premier cas la chaleur, dans le second cas le froid, seraient insupportables; et tout périrait sur la terre, ou suffoqué par la chaleur, ou transi par le froid.

Or pouvez-vous admettre, pouvez-vous comprendre, pouvez-vous même rêver, que des atomes aveugles aient donné au soleil ni plus ni moins que la grandeur qu'il a, et l'aient placé précisément à cette distance de la terre qui est la seule convenable à notre avantage? Pouvez-vous admettre, comprendre, rêver que les atomes stupides aient eu assez de sagesse pour harmoniser d'une si admirable manière les masses et les distances, et assez d'empire sur leur œuvre pour maintenir ces mêmes masses à des points précis, et pour avoir empêché, depuis six mille ans, la

plus petite déviation qui eût arrêté tout le système, détruit tout ce qui se meut et vit sur la terre, et y eût ramené le chaos?

Il en est de même de tous les autres corps célestes, de tous ces innombrables soleils qu'on appelle *étoiles*, et des planètes qui les entourent.

Or, cet accord merveilleux, ces proportions si justes, si précises, des grandeurs, des distances; du temps périodique des évolutions de ces corps, le choix des points de l'espace qu'ils occupent, leur mouvement, et bien plus encore le rapport de l'un à l'autre, l'ORDRE, en un mot, ne nous annonce-t-il pas de la manière la plus éloquente, comme l'a dit le Prophète, que l'univers et les cieux en particulier sont l'œuvre de la main toute-puissante de Dieu, sont le grand livre ouvert sous nos yeux, et où nous pouvons lire l'*infinité* de la sagesse, de la majesté, de la gloire de Dieu? *Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annunciat firmamentum.* (*Psal.* 18.) Saint Paul a dit aussi que les choses visibles nous découvrent les attributs du Dieu invisible; que, par tout ce que Dieu a fait, notre intelligence peut saisir ce que Dieu est; *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur;* et que les anciens philosophes, — et à plus forte raison les philosophes modernes s'avenglant volontairement en présence de la lumière du christianisme, — que les philosophes anciens ont été tout à fait inexcusables dans

leur péché, de ne pas avoir voulu croire au Dieu créateur s'étant, d'une manière si manifeste, révélé par ses œuvres; *Quod notum est Dei manifestum est hominibus. Deus enim illis manifestavit : ut sint inexcusabiles.* (*Rom.*, I.)

17. Mais, accablée, écrasée par de pareils arguments, la raison philosophique des matérialistes, ne se tenant pas pour battue, a recours, afin d'expliquer l'ORDRE de l'univers, à un sophisme dont nous devons faire justice; ce sophisme est celui-ci : « Le monde actuel est, sans contredit, l'une « des combinaisons possibles que la matière tou« jours énergique, que les atomes toujours en « mouvement, pouvaient produire; ils l'ont pro« duite, et ils s'y sont arrêtés; et voilà la cause « du monde actuel et de l'ordre admirable qui y « règne. »

Mais si la matière et les atomes, disait Lactance aux matérialistes de son temps, articulant ce sophisme avec le même aplomb et le même courage que l'ont fait les matérialistes du nôtre; si la matière et les atomes sont engagés dans un mouvement perpétuel, par lequel ils vont et viennent, et s'ajoutent aux choses déjà complètes dans leurs formes et dans leur mesure; comment les corps ne se dissolvent-ils pas au fur et à mesure qu'ils se forment? et comment l'univers peut-il subsister avec ces mouvements irréguliers et incessants de

toutes les parties des corps? *Si indesinenter feruntur et semper veniunt et rebus, quarum mensura integra constat, adduntur, quomodo stare universitas potest?* (*Loc. cit.*)

Cet argument est d'une grande force; aussi Lactance y revenait souvent. Comment, dit-il ailleurs, s'est-il fait que les atomes, après avoir formé le monde tel qu'il est à présent, se soient arrêtés dans leur mouvement *essentiel* et *éternel?* Comment, après avoir passé par toutes les combinaisons possibles, se sont-ils arrêtés à cette combinaison, qui était bien l'une des combinaisons *possibles*, mais qui n'en était pas la *dernière*, ces combinaisons étant infinies? Pourquoi ces atomes n'ont-ils pas voulu en essayer une nouvelle, et ont-ils résolu de se contenter de celle-ci? Serait-ce par hasard, parce que ces atomes, tout stupides qu'ils sont, ont trouvé que cette combinaison était la plus parfaite!!! Comment se fait-il que depuis six mille ans les atomes soient devenus assez sages, de fous qu'ils étaient, pour se tenir constamment tranquilles dans cet arrangement fortuit de leur mouvement, et respecter l'ordre actuel? Quelle main de fer, quelle force supérieure a, depuis si longtemps, établi les astres à la place qu'ils occupent, fixé les planètes dans leurs orbites, assujetti tous les êtres aux mouvements réguliers qu'ils suivent? Comment le hasard aveugle, le hasard insensé, le hasard toujours mobile, après avoir formé, sans y faire la

moindre attention, le monde actuel, a-t-il pu s'en contenter, s'y arrêter? et comment se fait-il que ce que le hasard a créé, ce que le hasard a arrangé, le hasard ne l'ait pas dérangé, ne l'ait pas détruit?

Ajoutez qu'une combinaison telle que celle du monde, d'un ordre si admirable, d'une si parfaite harmonie; une combinaison où rien, je le répète, n'est solitaire, indépendant, isolé, mais où tout se lie, se rapporte à des fins particulières, dirigées elles-mêmes vers une fin universelle; une combinaison pareille *n'est guère, ne peut pas être parmi les combinaisons possibles à sortir* DU HASARD.

Jetez pêle-mêle, dans des caisses, une immense quantité de lettres de l'alphabet; remuez-les autant qu'il vous plaira; faites qu'elles s'unissent ensemble au nombre de deux, de trois, de quatre, et de plus encore. Une fois cette combinaison finie, remuez encore le tout, et faites-en sortir une combinaison nouvelle, et puis une troisième, et puis une quatrième; et puis, renouvelant votre travail pendant des siècles, faites-en sortir encore par centaines, par milliers, par millions, des combinaisons toujours nouvelles, il en sortirait des mots de toutes les langues, car tous les mots d'une langue et de toutes les langues se trouvent dans les différentes combinaisons des lettres; il en sortirait même des mots qui ne seraient d'aucune langue.

Mais jamais un beau poëme fini et parfait, jamais, disait Cicéron, les *Annales* d'Ennius ne sortiront de ces remaniements de lettres (1).

Établissez quelque part un violon ; imaginez qu'un nombre prodigieux d'archets viennent tomber successivement *par hasard* sur ses cordes; vous aurez une infinité de sons aussi variés que discordants; mais jamais, disait saint Grégoire de Nazianze, cette chute fortuite des archets sur les cordes d'un violon ne produira un seul air parfait, une véritable harmonie. (*Orat.*, 28, n. 6.)

Faites couler, répandez sur le sol, au hasard, des métaux fondus, ou rassemblez, au hasard aussi, des cailloux; répétez l'opération une infinité de fois. Il en sortira des masses aux formes variées, bizarres, monstrueuses; des masses grossièrement ressemblant au visage ou à quelque autre des membres de l'homme ou de la brute; mais jamais, disait Lactance, vous n'en verrez sortir une belle statue exécutée selon le goût le plus exquis de l'art.

Et pourquoi ? Parce qu'une histoire, une harmonie, une statue, sont l'œuvre de l'*intelligence*,

(1) « Hic ego non mirer esse quemquam qui sibi persuadeat, « corpora quædam solida atque individua, vi et gravitate ferri « mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum « corporum concursione fortuita? Hoc qui existimet fieri potuisse, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formæ litterarum vel aureæ vel qualeslibet, aliquo « conjiciantur, posse ex his in terram excussis, ANNALES « ENNII, ut deinceps legi possint, effici (*De Nat. Deor.*)? »

et que ces œuvres de haute raison ne sont point PARMI LES COMBINAISONS POSSIBLES DU HASARD.

Or si un poëme, une musique, une statue, ne sont guère *parmi les combinaisons possibles du hasard*, à plus forte raison l'œuvre immense, sublime, étonnante de l'univers, est tout à fait en dehors de ces combinaisons. Dire donc que ce monde était *une des combinaisons possibles à sortir du mouvement aveugle des atomes,* et que dès lors le monde a pu être l'œuvre du hasard, c'est insulter à la raison et se moquer du bon sens.

Un homme qui oserait dire que les écrits d'Homère, de Virgile, de saint Augustin, de saint Thomas, du Dante, de Bossuet et de Racine, qui sont ce que le génie de l'homme a produit de plus parfait, se sont formés eux-mêmes de la combinaison fortuite des lettres; un homme qui oserait soutenir que les tableaux de la Transfiguration, de la Communion de saint Jérôme, de la Cène, ne sont sortis que par hasard du mélange fortuit de différentes couleurs répandues et mêlées sur des toiles; un homme qui oserait affirmer que les ouvrages de Praxitèle, de Phidias, de Buonarrotti et de Canova se sont formés par la force du vent qui aurait détaché des blocs d'une montagne, et par l'action de l'air le jeu des atomes qui les auraient façonnés et leur auraient donné des formes si délicates et si parfaites, et auraient fini par les asseoir sur un piédestal; un homme qui oserait

énoncer que le Parthénon, la basilique de Saint-Pierre et le palais de Versailles n'ont été formés que d'une agglomération fortuite de pierres et de marbre que le temps et le hasard auraient accumulés et réunis dans un seul endroit : cet homme ne serait-il pas regardé comme complétement fou?

Comment qualifierons-nous donc les prétendus philosophes osant dire à la raison humaine, d'après la raison d'Épicure, que le monde avec les corps célestes, si étonnants par l'immensité de leur grandeur, par les rapports de leurs distances, par la vitesse et la régularité de leurs mouvements; que tous les êtres terrestres, depuis l'homme jusqu'au plus petit insecte, à la plus petite feuille d'arbre, présentant une organisation si compliquée dans ses ressorts, si délicate dans ses nuances, si bien calculée dans ses rapports, si bien adaptée, si harmonique dans sa destination; en un mot, que tout cet étonnant ensemble de merveilles si variées et si parfaites, dont chacune est un chef-d'œuvre d'intelligence et de puissance, que toute cette immense fabrique, l'œuvre de la plus haute raison, ait été accomplie par les atomes, par des êtres sans raison?

18. Hélas! qui peut entendre dire, sans frémir d'indignation, s'écriait saint Denis d'Alexandrie, que le monde, cette immense maison qui, à cause de l'action immense et multiple de la sagesse et de la

beauté dont elle présente les traces, est appelée LE BEAU (κόσμον), ait reçu son ordre, son origine, des atomes désordonnés, et que le chaos se soit chargé lui-même de l'arrangement du monde? Qui peut penser que les mouvements réglés, que les révolutions, les transformations harmoniques de la création proviennent d'un mouvement inconstant et aveugle? Qui peut croire que l'harmonie des corps célestes, l'hymne de toutes les créatures, soit produit par des voix inintelligentes, par des instruments sans accord? Comment des molécules qui ne diffèrent que par la grandeur et par le poids auraient-elles enfanté cette étonnante variété d'êtres qui forment l'univers? Comment ces compagnons du même voyage, n'étant dirigés par personne, n'étant doués d'aucune réflexion, tous inconnus les uns aux autres, ont-ils depuis si longtemps pu parcourir leur chemin avec tant de concorde, d'ordre, et en si bonne compagnie? (*Apud. Euseb.*, PRÆPAR. EVANG., lib. I, cap. 25 et 26.)

« Lorsque vous entrez dans une maison, répétait à son tour Minucius Félix, où tout est propre, disposé, orné avec goût, vous ne doutez pas qu'elle ne doive avoir un maître qui y préside, et que ce maître ne soit meilleur que toutes les belles choses que vous y voyez (1). »

(1) « Si ingressus aliquam domum, omnia exculta, disposita « et ornata videres; utique præesse ei crederes dominum et « illis bonis rebus multo esse meliorem. »

Comment donc, lorsque vous considérez le ciel et la terre, pouvez-vous vous empêcher de croire que cette grande maison du monde, où l'ordre, la prévoyance, la sagesse brillent dans toutes ses parties, soit l'ouvrage d'un maître bien supérieur à ce que le monde renferme de plus excellent, de plus beau et de plus parfait (1)?

Le monde, disait saint Thomas, n'est qu'une agrégation d'êtres incorruptibles et corruptibles, spirituels et matériels, parfaits et imparfaits. Les choses spirituelles meuvent et gouvernent les choses matérielles, au moins dans l'homme; les choses corruptibles sont adaptées à leurs fonctions par les choses incorruptibles, comme on peut s'en apercevoir par les altérations que les corps célestes produisent sur les éléments terrestres. Or, des êtres différents, dépendants de principes contraires, ne peuvent jamais former à eux seuls un ordre quelconque. L'ordre parmi les êtres divers

(1) « Ita in hac mundi domo, cum cœlum terramque prospicias, providentiam, ordinem, legem; crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem (*Octav.*, n. 17). » — Cicéron disait aussi : « Si quelqu'un affirme que l'ordre admirable de l'univers et l'incroyable constance de tous ses phénomènes, par lesquels tout subsiste, tout se conserve et tout vit, n'est pas l'œuvre d'une haute raison, on doit dire que celui-là a tout à fait perdu la raison, ou est un être sans raison; *Cœlestem ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus omnium oritur, qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est.* (*De Natur. Deor.*) »

ne peut résulter que d'un principe unique qui les dispose et les coordonne les uns aux autres.

Il peut se faire que, en dehors de ce principe ordonnateur, divers êtres concourent à former de l'ordre lorsqu'il se trouve par hasard dans ces mêmes êtres des qualités tendantes au même but. Mais cet ordre accidentel ne peut avoir lieu que dans peu de cas, et seulement pour quelques instants; tandis que l'ordre du monde est universel, constant, inaltérable. Il faut donc de toute nécessité reconnaître que tous ces différents êtres, composant l'univers, ont eu un seul et même principe pour cause, et que c'est par lui qu'ils ont été arrangés dans l'ordre où nous les voyons. C'est ce qui a fait dire à Aristote : Que la principauté est une et seule dans l'univers; UNUS EST IN MUNDO PRINCIPATUS. (*Métaphys.*, liv. II.)

Les atomes donc, la matière énergique, la nécessité aveugle, le hasard insensé, le mouvement essentiel, de même que la GRANDE ARCHÉE, L'AME UNIVERSELLE ET UNIQUE DU MONDE, le Vulcain central de la terre, ne sont que des mots inventés par la raison en démence, pour masquer la plus monstrueuse de toutes les extravagances, la plus éhontée de toutes les impiétés. Car c'est admettre que le monde, le chef-d'œuvre de l'intelligence, a été fait par des êtres inintelligents; que l'ensemble de tous les êtres vivants n'est que l'enfantement d'êtres morts; que l'œuvre de la plus parfaite liberté dans

son artisan est le produit d'un hasard insensé, d'un fatalisme aveugle, d'une éternelle nécessité. C'est admettre l'irraisonnable, la déraison pour raison adéquate de ce qu'il y a de plus raisonnable et de mieux raisonné. C'est admettre un ordre admirable de choses sans un ordonnateur, un mouvement perpétuel sans un moteur, une multitude prodigieuse d'ouvrages sans un ouvrier, un ensemble infini d'êtres contingents sans un être nécessaire, un nombre immense d'êtres secondaires sans un être premier, une série interminable d'effets sans une cause, un ensemble de conséquences sans un principe; c'est admettre la faiblesse pour principe de l'œuvre de la force, la mort pour source de l'œuvre de la vie, la stupidité pour cause de l'œuvre de la sagesse, le néant pour fondement de la plus grande réalité.

Or, est-ce raisonner, est-ce philosopher que cela? ou bien n'est-ce pas le bouleversement, l'abjuration, l'apostasie, le mépris de toute raison, de toute religion, de toute vérité aussi bien que de toute divinité?

C'est pour cela que la raison philosophique elle-même, ancienne et moderne, quand elle s'est respectée un peu, l'a flétri ce système, l'a condamné à l'exécration et au ridicule, comme le comble de la déraison et de la folie.

Platon, dans le livre des Lois, appelle, sans trop de façon, *maniaques* et *forcenés*, les sectateurs

de cette impiété. Aristote disait : « Si un homme « est assez intrépide pour nier le Dieu auteur du « monde, celui-là n'est pas un homme fort, mais « un énergumène. » Le stoïcien Balbus (1) et Varron (2) ont qualifié de la même manière les disciples d'Épicure ; et, dans ce dernier temps, Bayle, dont le témoignage ne saurait être suspect de bigotisme, a dit aussi : « Il faut avoir un degré de folie, « pour être impie (*articl.* LEUCIPPE). » Et ailleurs (*article* CHARRON) il a dit encore : « Sans un degré d'âme maniaque, on ne « peut pas devenir athée. »

10. Oh! combien n'avons-nous pas de ces *maniaques!* Car les *esprits forts* du dernier siècle ont été remplacés par des *esprits fous* dans le nôtre.

Tous ces faiseurs de systèmes sur l'origine du monde, en dehors du dogme de la création du monde; tous ces fabricants de sciences *morales* et *politiques* en dehors de la religion, pour se passer de la religion, pour dominer et asservir la religion; tous ces prétendus rationalistes, panthéistes, atomistes, qui travaillent à remplacer, par leurs pensées isolées d'un jour, la foi des siècles et de l'humanité, ne sont que des esprits malades, des cerveaux dérangés par la manie, par le délire de

(1) « Esse igitur Deos ita perspicuum est, ut id qui neget « vix eum sanæ mentis existimem. » (Cicer., *de Nat. Deor.*)

(2) « Nemo ægrotus quidquam somniat tam infandum quod « non aliquis dicat philosophus. » (Varro, *in Fragment.*)

combattre la croyance au *Dieu créateur du ciel et de la terre ;* et, quelle que soit la phraséologie dont ils font usage, le masque dont ils se couvrent, le spiritualisme dont ils se parent, ils ne sont que de véritables athées. Ils ne disent pas, il est vrai tout rondement, « Il n'y a pas de Dieu, » car la raison philosophique la plus effrontée a eu toujours honte de dire tout haut que Dieu n'est pas; mais en vous disant, dans tous leurs cours et dans tous leurs écrits, ainsi que nous l'avons vu, — Dieu n'est que le tout, — Dieu n'est que le monde, — Dieu n'est que l'absolu, — Dieu n'est que l'idéal, — Dieu n'est que l'ordre, — Dieu n'est que l'harmonie, — Dieu n'est que l'unité, — Dieu n'est que la raison, — Dieu n'est que le moi, — Dieu n'est que le peuple, — Dieu n'est que l'humanité; que font-ils, si ce n'est de nier formellement et explicitement Dieu ? car rien de tout cela n'est et ne peut être Dieu.

D'autres plus adroits, ou bien plus hypocrites, daignent faire mention de Dieu, se découvrent en prononçant le nom auguste de Dieu, et par là ils ont l'air d'admettre Dieu, de croire en Dieu. Rien n'est plus faux; car ils n'enseignent pas moins que la matière et le mouvement sont les vraies causes, les causes uniques de l'existence du monde, tout comme l'oxygène, l'hydrogène, l'électricité, le magnétisme, le carbone et l'azote, sont les seuls principes qui ont formé l'homme. C'est donc un Dieu impuissant qu'ils admettent, un Dieu oisif,

un Dieu ne se mêlant pas des affaires du monde, puisque le monde n'est pas son œuvre. Mais admettre Dieu de cette façon, c'est l'avilir, c'est le dégrader, c'est le blasphémer, c'est le nier. D'autres plus indulgents admettent Dieu, mais le plus loin possible de l'homme et de la société. Ils lui disputent l'empire du monde, l'esprit du sage, et même le cœur de la femme et de l'enfant. Ils le tolèrent comme un abus, comme une erreur qu'il est autant impossible que funeste de détruire; ils le placent après tout, à la fin de tout, comme une concession qu'on est obligé de faire aux préjugés populaires, plutôt que comme un hommage dû à la vérité. Ils ne l'aiment pas ce Dieu, ils le jalousent, ils le haïssent; tous les systèmes, les lois, les institutions de leur création recèlent la haine, le mépris, la négation de Dieu; en sorte que tous ces prétendus théistes ne sont, au fond, eux aussi, que de véritables athées.

20. Mais quelle est, quelle peut être la cause de cet horrible crime, de ce crime satanique de la haine, de la négation de Dieu, de la part de tant d'esprits qui se disent savants, qui se disent philosophes? L'Écriture sainte nous l'a appris d'avance par ces graves et profondes paroles : « Ils n'ont pas voulu « bien comprendre, afin de ne pas être obligés de « bien agir..... L'insensé a dit dans son cœur : « Dieu n'est pas; *Noluit intelligere ut bene ageret*

(*Psal.* XXIV). *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* (*Ibid.* XIII). Oui, c'est cela, et ce n'est que cela.

Si la sévérité de la morale ne marchait pas, dans le christianisme, à côté de l'incompréhensibilité des mystères, tout le monde serait chrétien, et nos philosophes aussi. Mais comme on ne peut pas être un vrai chrétien à moins qu'on ne réalise, par la pratique de bonnes actions, la foi à de sublimes doctrines, on prend le parti facile de refuser toute foi aux doctrines, afin d'être dispensé de toute pratique des bonnes actions. C'est donc parce qu'ils n'aiment pas à servir Dieu en accomplissant ses volontés, que nos savants nient tout, jusqu'à l'existence même de Dieu. Ils ne veulent pas d'un Dieu créateur du monde, parce qu'ils ne veulent pas d'un Dieu législateur du monde, d'un Dieu juge du monde et punisseur des péchés du monde. C'est leur opposition aux lois de Dieu qui leur fait repousser toute foi aux mystères de Dieu. Leur esprit ne rejette toute vérité que parce que leur cœur se révolte contre toute vertu. Ils ne se refusent à bien croire que parce qu'ils n'ont pas le courage de bien vivre; *Noluerunt intelligere ut bene agerent.*

Dieu, mes frères, n'a pas besoin d'être prouvé; il se prouve lui-même dans ses œuvres et par ses œuvres. Non-seulement l'univers entier, avec cette variété infinie d'êtres qui le composent, proclame l'existence de Dieu, et est un chœur accordé à l'u-

nisson chantant Dieu et sa sagesse, sa puissance et sa bonté; mais le plus chétif insecte, toute feuille d'arbre, tout brin d'herbe, toute goutte d'eau, tout grain de sable, révèle ce même Dieu à l'homme, le lui prêche, et le recommande à ses adorations et à son amour.

Dieu n'est nié, ne peut être nié ni par l'intelligence se comprenant elle-même, ni par la raison raisonnant sur elle-même. Dieu ne peut être nié que par le cœur; *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.*

Cette négation de tout ce qu'il y a au monde de plus croyable, de ce que la raison démontre, que le sentiment réclame, que la tradition atteste, que la foi du monde confirme; cet immense égarement de l'esprit, ce bouleversement de toute logique, cette aberration du sens commun, du sens intime et de la raison elle-même, cet adultère de l'intelligence, ce crime, cette dégradation de l'être humain niant son auteur, cette rébellion sacrilége contre la nature, n'est que l'œuvre du cœur; c'est la débauche de l'esprit dans l'ivresse de la haine du cœur, c'est l'esprit trompé par le cœur; ce n'est que par le cœur corrompu, gangrené, abruti par les vices, que peut être articulée cette négation horrible, dont l'écho épouvante, désole tout ce qui conserve une idée chrétienne, un sentiment d'humanité. C'est du milieu de la boue des plus ignobles passions, c'est du milieu des cris confus des

plus mauvais instincts que se fait entendre ce blasphème : Dieu n'est pas; *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.*

Si l'intelligence est pour quelque chose dans l'articulation de ce blasphème, ce n'est que l'intelligence qui a perdu toute intelligence, l'intelligence folle, écervelée, s'abjurant elle-même; *Insipiens.* Car dire, « Dieu n'est pas, » c'est prononcer un amas de contradictions; c'est dire : « L'être n'est pas; la réalité n'est pas réelle; la vie est la mort; la vérité est le mensonge; la perfection est le défaut. Et encore ce n'est qu'en tremblant d'effroi et se voilant les yeux, et en rougissant de honte; et encore ce n'est pas en elle-même que l'intelligence dégradée peut prononcer cet immense blasphème; elle ne peut le prononcer que dans les bas-fonds du cœur, se réfugiant, se plongeant, s'ensevelissant dans la fange des vices du cœur; *Dixit in corde suo.* C'est du fond de cet abîme d'abjection et d'anéantissement de tout sens humain, que, comme d'un trou de l'enfer, sort cette parole satanique : Dieu n'est pas; *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* Et encore enfin, ce cri contre nature est plutôt un affreux désir que Dieu puisse ne pas exister, qu'une affirmation formelle que Dieu n'existe réellement pas. C'est moins une déduction logique qu'un sentiment dépravé, moins un raisonnement de l'esprit qu'un vœu du cœur; c'est moins la

pensée de l'homme qui se trompe, que le mouvement de l'homme qui hait ; c'est moins une erreur qu'un péché : ou plutôt c'est, en même temps, un péché et une erreur, la plus grande, la plus stupide, la plus insensée de toutes les erreurs, et le plus grave, le plus hideux, le plus horrible de tous les péchés ; *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.*

21. Arrêtez-vous donc, malheureux chrétiens, qui, depuis de si longues années, marchez aveuglément dans les voies du désordre et des passions. C'est en marchant dans cette voie funeste que les hommes dont l'incrédulité vous effraye, sont parvenus jusqu'à l'athéisme. Ce n'est pas en cessant de bien croire qu'ils en sont venus à mal vivre ; mais c'est en s'habituant à mal vivre qu'ils sont arrivés à ne plus rien croire. Craignez donc qu'en suivant le même chemin, vous n'arriviez au même abîme. Craignez que le désordre des mœurs ne vous fasse une honteuse nécessité de vous débarrasser des croyances : car la croyance en Dieu ne commence à devenir suspecte que lorsque la loi de Dieu est devenue insupportable. Au bout de la voie du crime se trouve l'incrédulité, et l'apostasie de l'esprit est l'œuvre du cœur ; *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.*

Ce qui a sauvé la pécheresse de l'Évangile a été que, au milieu de ses désordres, elle n'avait

pas encore perdu la foi. Cette foi sainte s'étant réveillée dans son âme, lui a inspiré un grand amour, un grand repentir, qui lui a valu un grand pardon; *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum. Fides tua te salvum fecit.*

Tâchons, mes frères, pendant ces saints jours qui nous rappellent les grands mystères de la religion, d'exciter, de ranimer en nous cette foi qui, heureusement, luit encore au fond de nos cœurs, quoique comme une faible lampe près de s'éteindre. La foi nous élèvera à l'amour, l'amour nous amènera au repentir, le repentir nous obtiendra le pardon, le pardon nous méritera la paix, et la paix sera notre salut, notre vie dans le temps et dans l'éternité; et il nous sera dit, à nous aussi: *Fides tua te salvum fecit; vade in pace.* Ainsi soit-il.

QUINZIÈME CONFERENCE.

LES PREUVES RATIONNELLES DU DOGME DE LA CRÉATION (1).

Testimonia tua credibilia facta sunt nimis; Seigneur, vos révélations sont devenues souverainement croyables.
(*Psalm*. XCII.)

1. Dans les jours de vertige, de scandale et d'aveuglement, lorsque tous les esprits paraissent se passionner pour tout ce qui est erreur,

(1) Cette conférence n'a pas été prêchée tout entière, n'ayant pas trouvé de place dans le cours de la station. L'orateur en a seulement intercalé quelques fragments dans les autres conférences qu'il a données sur le même sujet. Mais dans la présente publication il a cru devoir la placer, dans sa primitive intégrité, à cet endroit-ci. Après avoir démontré que les trois systèmes philosophiques qu'on a prétendu substituer au dogme de la création sont tous les trois souverainement absurdes, il était très-logique de prouver que, au contraire, ce dogme est souverainement rationnel. C'est ce qu'on a fait dans cette conférence. Elle sert donc à lier dans un tout les différentes parties de cette exposition du premier des dogmes catholiques, et à compléter l'ordre et le système qu'on a suivis dans cette grave et importante discussion.

et repousser, dédaigner tout ce qui est vérité, on confond toutes les idées, on altère tous les principes, on fausse même la vraie signification des mots; et ce dont on parle le plus, dont on se vante, on se targue le plus, est précisément ce qu'on connaît le moins, qu'on possède le moins, et dont on fait le moindre usage. Aussi arrive-t-il bien souvent alors que celui qui se dit riche n'ait pas de fortune, celui qui se dit savant n'ait pas de science : tout comme celui qui se dit religieux n'a pas de foi, et celui qui se dit pur n'a pas de mœurs.

Aussi, au siècle dernier, par exemple, vous ne le savez que trop, mes chers frères, on ne parlait que de philosophie, on ne se félicitait que des progrès philosophiques, on ne se targuait que du nom de philosophe. Tout le monde était philosophe, même les ouvriers (1) et les femmes; toutes les choses matérielles étaient philosophiques, même les habits et les repas; toutes les institutions sentaient la philosophie, même la politique et la religion.

Cependant, vous le savez aussi, jamais les vraies lumières philosophiques ne furent plus ra-

(1) On sait que bien des perruquiers, des cordonniers et des tailleurs de ce temps-là, lorsqu'ils avaient affaire à des *pratiques* initiées à la philosophie du jour, s'exprimaient dans ces termes : « Et nous aussi sommes des philosophes, nous autres ; « car nous ne croyons plus à la religion. »

res; jamais le nombre des vrais philosophes ne fut plus petit; jamais ne fut plus méconnue la vraie philosophie.

Or, le siècle dix-huitième continuant encore, comme on l'a dit avec beaucoup de raison, cet abus des mots, cette confusion des idées légitimes des choses continuent-ils encore aussi : avec cette différence, que de nos jours c'est principalement le tour de la RAISON. On ne parle que de la *raison*, on ne se glorifie que des progrès de la *raison;* on n'est heureux de vivre au dix-neuvième siècle que parce que c'est le siècle où l'on a enfin retrouvé la raison de tout, où tout a été réduit à la raison, la religion d'abord (1), cela va sans dire, et en même temps la science, la littérature, l'histoire, les arts, et même la mode.

Jadis le titre qu'on ambitionnait le plus était celui d'*honnête homme;* à présent, c'est celui d'*homme raisonnable*. C'est à cette gloire que tout le monde aspire, même le peuple. Raisonner sur tout, c'est la démangeaison, le besoin de tous, même des enfants.

En attendant, jamais, dans certaines régions de la science, la raison n'a été moins connue, moins

(1) On sait que l'ère actuelle de la *raison*, si noble et surtout si heureuse, a commencé et a été inaugurée par le livre de Kant, intitulé DE LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON.

consultée, moins suivie que de nos jours; jamais on n'en a fait moins d'usage; jamais on ne s'en est plus moqué, on ne l'a plus foulée aux pieds. En sorte qu'on peut appeler ce *siècle de la raison*, LE SIÈCLE SANS RAISON. Vous avez eu un échantillon des progrès de la raison philosophique moderne, dans la manière dont elle a essayé de nos jours d'expliquer l'existence du monde et de tous les êtres qui le composent. Vous l'avez entendue soutenant les systèmes les plus déraisonnables : le DUALISME, ou le PANTHÉISME, ou l'ATOMISME; vous l'avez vue se jetant, s'embarrassant elle-même dans les filets de la contradiction et de l'absurde, pour avoir voulu se défaire du dogme divin, du dogme chrétien, du dogme humanitaire de la CRÉATION. Maintenant je dois vous démontrer que ce dogme auguste est, au contraire, l'unique système raisonnable, l'unique système conforme à la raison, par lequel on puisse comprendre l'existence de l'univers.

Le prophète royal, en parlant de la création, a dit à Dieu : « Seigneur, cette révélation de votre part, ainsi que toutes les autres, est devenue pour nous excessivement croyable; *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* » C'est de la vérité de ces mots prophétiques que vous allez vous convaincre, je l'espère, aujourd'hui, par les preuves rationnelles que je vais vous exposer de ce dogme sublime, aussi bien que par les pitoyables sophis-

mes où se retranche la raison pour le repousser. Vous allez donc voir que le dogme de la création est 1° *possible;* 2° *raisonnable;* 3° *concevable :* en sorte que vous ne pourrez pas vous empêcher de vous écrier, vous aussi, avec le prophète : « O Seigneur, que cette révélation est croyable; *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis!* » Vous connaissez donc le sujet et l'économie de cette importante conférence; et vous n'avez qu'à implorer, par l'intercession de Marie, la lumière nécessaire pour en tirer profit. *Ave, Maria.*

PREMIÈRE PARTIE.

2. Pour justifier son éloignement du dogme divin de la création, la RAISON PHILOSOPHIQUE dit d'abord : « Si le dogme de la création n'était qu'un mystère supérieur à la raison, à la bonne heure; je ne ferais pas tant de façons et tant de grimaces pour l'admettre. Mais le dogme de la création, supposant que Dieu a fait le monde du néant, est d'une impossibilité manifeste, frappante, contraire à la raison; car il est impossible qu'on puisse *rien faire de rien.* Or la raison qui se respecte ne saurait se résigner à accepter comme une vérité divine une doctrine opposée à la raison, renversant toute raison. » C'est ainsi, mes frères, que s'exprime la raison philosophique

antireligieuse, ancienne et moderne, touchant la création, comme on peut s'en convaincre par la lecture des écrits de tous ses organes, de toutes ses écoles et de tous ses adeptes.

A cette objection nous pourrions répondre par cette simple remarque : que Moïse et tous les prophètes, saint Paul et tous les apôtres; Tertullien, Origène, saint Augustin et tous les Pères de l'Église; Albert le Grand, saint Thomas et tous les docteurs catholiques; Descartes, Bossuet, Fénelon, Pascal, Galilée, Newton, Euler et tous les philosophes chrétiens, ont admis, ont cru, ont défendu, ont développé le dogme de la création. Et dès lors nous pourrions dire à notre tour : N'est-il pas contraire à toute probabilité, à toute raison, de supposer que tous ces grands hommes, ces grands génies, ces flambeaux de la science et de l'humanité, n'aient été que de pauvres et petits esprits, et, tranchons le mot, des imbéciles, puisqu'ils ne se seraient pas aperçus que le dogme dont il s'agit n'est qu'une impossibilité, une contradiction, une absurdité; ou des enfants crédules, des esprits superstitieux, si, s'étant aperçus que le dogme de la création n'est que cela, ils ont cependant eu le courage d'y croire? N'est-il pas contraire à toute probabilité, à toute raison, que la raison philosophique d'hommes fort légers en général, fort médiocres, et d'une probité fort suspecte, ait seule été assez éclairée d'en haut et

assez heureuse pour découvrir cette impossibilité de la création du monde du néant, et seule assez honnête, assez franche, assez généreuse pour la repousser? N'est-il pas, au contraire, plus conforme à la raison, plus vrai, ou au moins plus probable, que la raison religieuse, la raison chrétienne de ces grands esprits à nous, qui ont tout vu, tout pénétré ce qu'il est possible à l'esprit humain de pénétrer et de voir ici-bas, ne se soit soumise à la foi de la création que parce que, loin de la trouver *impossible*, elle l'a reconnue souverainement CROYABLE; *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis?*

Voilà ce que nous pourrions répondre à la raison philosophique, nous objectant que le dogme de la création est basé sur le contradictoire et l'impossible. Mais laissons de côté cet argument tiré de l'autorité, et abordons les raisons; car il me semble entendre la raison philosophique me criant à l'oreille : « Point d'autorité! il me faut des raisons, et de bonnes raisons, pour soumettre ma raison. » (ROUSSEAU.)

Le grand saint Thomas, dans ses *Questions disputées*, et dans la première partie de sa *Somme*, a, en particulier, traité d'une manière supérieure le sujet de la création. C'est donc particulièrement lui que nous suivrons pas à pas dans cette discussion, et c'est lui qui en fera presque tous les frais.

3. Or, l'impossible, dit-il, est de deux espèces : l'impossible *relatif*, et l'impossible *absolu*. L'impossible relatif se rapporte à la *puissance ;* l'impossible absolu, à la *nature*. L'impossible relatif est ce qui rencontre *difficulté ;* l'impossible absolu est ce qui implique *contradiction*. Celui-ci est l'IMPOSSIBLE SELON LUI-MÊME ; *Quædam sunt impossibilia secundum seipsa ; quædam per respectum ad aliquam potentiam*. Cet impossible absolu ne peut jamais se réaliser, parce que ce qui est absolument impossible à faire ne peut pas être un terme d'action. L'impossible absolu est ce qui, de toute nécessité, ne doit pas être ; *Quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Impossibile est quod necesse est non esse.*

La résurrection d'un mort est impossible pour l'homme, d'une impossibilité *relative*, parce qu'il n'y a aucune puissance créée qui puisse faire revivre ce qui est vraiment mort. Mais cette résurrection n'est pas impossible d'une impossibilité *absolue*, parce qu'il n'y a pas de contradiction ou de répugnance dans cette proposition : *Ce qui a vécu, peut revivre une autre fois.*

Mais que Dieu commette le mal ; que la matière pense ; qu'un effet existe sans cause ; qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; ce sont des choses impossibles d'une impossibilité *absolue*, parce que le péché répugne à la nature de Dieu ; la pensée répugne à la nature de la matière ; le

défaut de causalité répugne à la nature de l'effet; et l'existence et la non-existence *simultanée* de la même chose répugne à la nature de l'être.

L'impossible *relatif* est pour un certain temps, dans certaines conditions; il continue tant qu'il ne se présente pas une puissance qui puisse le faire possible en le réalisant. L'impossible *absolu* est de tous les temps, et indépendant de toute condition : car ce qui implique contradiction ne peut jamais devenir possible.

Or, la création du néant, dit saint Thomas, n'est impossible d'aucune de ces deux espèces d'impossibilités; *Neuter est impossibilis creatio.*

La création n'est d'abord pas *impossible* d'une impossibilité *relative*, ou par *défaut de puissance.* Et voici comment j'argumente sur ce sujet, d'après saint Thomas :

Il est très-vrai que la nature en produisant les choses naturelles, seulement quant à leurs formes, suppose toujours la matière; *Ipsa natura causat res naturales, quantum ad formas; sed præsupponit materiam;* mais quant à la création, c'est tout différent : la création étant la production de quelque chose, *selon toute sa substance,* la création d'une chose exclut toute idée de quoi que ce soit préexistant à cette chose, de quoi que ce soit incréé ou créé par une autre cause; car, par la création, la substance de la chose est produite tout entière; *Creatio est productio alicujus rei secundum to-*

tam suam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel creatum ab aliquo. Per creationem producitur tota substantia rei.

Or, produire toute la substance de la chose, c'est lui donner l'ÊTRE. Il est donc très-vrai aussi que *créer* n'est proprement que causer et produire l'ÊTRE des choses; que la création n'est aussi que l'émanation de tout l'ÊTRE du NON-ÊTRE, qui est le néant; et qu'en conséquence créer, c'est faire quelque chose du néant; *Creare est proprie causare et producere* ESSE *rerum. Creatio est emanatio totius* ESSE *ex* NON-ESSE, *quod est nihil. Creare est aliquid ex nihilo facere.*

Entre l'ÊTRE et le NON-ÊTRE il n'y a pas de proportion, c'est-à-dire qu'il y a une distance infinie, et que le NON-ÊTRE oppose une difficulté, une résistance infinies à l'action qui veut le faire passer à l'ÊTRE. Or, tout agent voulant faire quelque chose doit avoir une force d'autant plus grande, que la résistance que lui oppose la chose qu'il veut faire est plus grande : ainsi, d'autant un corps est plus froid, d'autant il vous faut une plus grande quantité de chaleur pour l'échauffer. Il est donc très-vrai, enfin, que la création demande une vertu, une efficacité infinies de la part de la puissance qui veut l'accomplir; et qu'il n'y a qu'une puissance infinie qui puisse faire un ÊTRE du NON-ÊTRE; NON-ENTIS *ad* ESSE *nulla est proportio. Quanto major est resistentia ex parte facti, tanto ma-*

jor virtus requiritur in faciente. Creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur.

4. Or, cette puissance infinie, cette condition *sine qua non* de la création, nous la trouvons en Dieu. Car quelle est la première idée, l'idée la plus simple, la plus naturelle, la plus nécessaire que la raison elle-même, d'accord avec la foi, nous donne de Dieu? Elles nous crient tout haut toutes les deux d'abord, que Dieu est et doit être infini. Or, qui dit l'ÊTRE INFINI, dans le sens absolu, dit l'être sans limites, sans privation de quelque côté que ce soit; car toute privation, toute limite est une négation de substance, dit saint Thomas; *Privatio est negatio substantiæ;* et l'être dans lequel se trouve une négation de substance n'est pas *infini*. Qui dit l'ÊTRE INFINI, dit donc l'être sans aucune négation de substance, sans aucune privation de vertu; dit l'être absolument et de tous les côtés entier, complet, parfait, et le comble, le *non plus ultra*, — passez-moi ce mot, — de toute réalité et de toute perfection.

Lorsqu'on dit l'ÊTRE INFINI, on croit prononcer une négation; et, au contraire, lorsqu'on dit l'*être fini*, on croit articuler une affirmation. Or rien n'est plus faux, selon la remarque de l'illustre Fénelon. Celui qui dit l'ÊTRE INFINI, dit un être auquel rien ne manque sous aucun rapport, un être sans bornes, un être sans privation, un être complet, un être parfait; c'est donc prononcer l'affirmation

de la perfection de l'être; c'est prononcer la plus formelle, la plus universelle de toutes les affirmations.

Au contraire, celui qui dit *être fini*, dit un être auquel manque quelque chose sous le rapport de ses qualités, de ses forces, de son être même; dit un être défectueux, défaillant, imparfait. C'est donc formuler une négation véritable et complète. Comme la négation redoublée vaut une affirmation, la négation absolue de toute négation est l'affirmation suprême. Le mot INFINI est donc infiniment affirmatif, selon la logique, quoiqu'il paraisse négatif selon la grammaire. En niant en Dieu, en éloignant de Dieu toute borne, ce que je conçois en lui, ce qui me reste de lui, c'est le positif le plus absolu, une réalité infinie. Et c'est de cette manière seulement que la vraie raison, la raison droite, la raison universelle, la raison humaine, la raison catholique conçoit Dieu. Je l'ai dit (12ᵉ Confér., § 24), et je le répète encore ici : Tout Dieu qui se présente à ma raison comme fini, c'est-à-dire borné, défectueux, de quelque part que ce soit, elle le repousse. *Dieu* et le *fini* sont des termes contradictoires. D'après les idées larges, élevées, sublimes que la foi m'a données de Dieu, je ne puis souffrir, je ne puis admettre en Dieu aucune limite, aucune imperfection, aucun défaut. Et s'il manquait la moindre chose au Dieu qu'on présente à ma foi et à mes adorations,

je n'hésiterais un instant à lui dire : Allez-vous-en; je ne veux pas de vous. Vous n'êtes pas Dieu, vous ne serez donc pas mon Dieu : mon Dieu, à moi, chrétien catholique, devant être un Dieu parfait, un Dieu infini.

Or, si Dieu est, doit être infini dans son être, il doit être infini dans sa puissance aussi bien que dans sa sagesse et dans sa bonté. D'abord parce que les êtres finis, par cela même qu'ils sont finis, ne sont pas des êtres absolus, des êtres nécessaires, ayant par eux-mêmes leur être; mais ce sont des êtres contingents, des êtres relatifs, des êtres dont les qualités, et la puissance en particulier, sont accidentelles, sont empruntées et se distinguent de leur essence. Mais, à la différence de pareils êtres finis, l'ÊTRE infini a en lui-même, de la même manière, tout ce qu'il doit avoir. Tout en lui est aussi nécessaire, aussi absolu que son être; tout en lui s'identifie avec son propre être; en sorte qu'en Dieu tout est Dieu lui-même, et sa puissance, aussi bien que tous ses autres attributs, sont son essence même, sont tout son être, et sont aussi infinis que son être même.

Ensuite, dans tout être, la puissance ou la vertu d'agir, nous l'avons vu déjà (12e Confér., § 20), suit l'être, est conforme à la nature de l'être, est le reflet fidèle, le miroir parfait de l'être; *Operatio sequitur esse*. Dieu donc, l'ÊTRE INFINI dans son être, par essence et par nécessité, l'est aussi dans sa vertu

d'agir, dans son opération; et sa puissance est autant infinie et sans bornes, sans limites, sans exceptions, que son propre être. Or, qu'est-ce que posséder une puissance infinie, si ce n'est pas posséder la puissance de faire les choses dans leur *intégrité absolue;* la puissance de donner aux choses non-seulement la forme, mais l'*être* aussi, c'est-à-dire la puissance de les créer du néant? C'est même à condition, dit saint Thomas, que rien ne se trouve dans les êtres qui ne soit de Dieu, et qu'il soit la cause universelle de tous les êtres et de tout l'être; *Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse;* c'est à cette condition que Dieu est l'ÊTRE INFINI, l'être parfait, l'être tout-puissant; c'est à cette condition que Dieu est Dieu.

A cet argument en faveur de la *possibilité* de la création, la raison catholique a ajouté cet autre : On ne donne pas, s'est-elle dit, ce qu'on n'a pas. Tout agent créé n'ayant pas l'être par lui-même, ne peut pas le donner à d'autres. Tout agent créé ne donne pas l'*être*, mais telle *manière* d'être. Tout agent créé ne fait pas l'*être*, mais tel être déterminé, et non pas un autre. C'est ainsi que l'homme n'engendre que l'homme, la brute n'engendre que la brute, et la plante n'engendre que la plante. Ni l'homme ne peut engendrer la plante ou la brute, ni la brute ou la plante ne peuvent engendrer l'homme.

Mais Dieu étant CELUI QUI EST, l'être absolu, l'être universel, l'être essentiel, et non pas tel être spécifique, tel être particulier, il peut donner ce qu'il a. On comprend donc qu'en donnant l'être, Dieu produise en même temps la chose qui reçoit cet être, et que dès lors il n'a pas besoin d'agir à l'aide de quelque chose de préexistant; *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit; et sic non oportet quod agat ex aliquo præexistenti.* On comprend enfin qu'il peut donner, non-seulement *telle* manière d'être, mais l'ÊTRE lui-même, étant lui-même l'ÊTRE. Dieu doit pouvoir donner l'être à toute matière, être la cause de tout être, c'est-à-dire tout créer : car créer n'est que *donner l'être.*

Or, si la puissance infinie de Dieu a une telle efficacité, une telle énergie d'opération, qu'elle peut tout créer du néant, et qu'à cette condition la puissance de Dieu soit ce qu'elle doit être en Dieu, elle est infinie; voilà donc toute prête la puissance dont le monde avait besoin pour sortir du néant. La création du monde du néant n'est dès lors plus impossible d'une impossibilité *relative*, d'une impossibilité par défaut de puissance, puisque la puissance infinie de Dieu est là comme une cause proportionnée, une cause complète, une cause absolument capable, de sa nature, de produire un pareil effet.

Ajoutons que la création du monde du néant n'est pas plus impossible d'une impossibilité *ab-*

solue : une création semblable n'impliquant pas de contradiction.

5. Et c'est ici, mes frères, l'endroit de faire enfin justice, comme je vous l'ai si souvent promis, du prétendu axiome que nos épicuriens, tout comme les anciens, ont continuellement au bout de leur plume et sur leurs lèvres : Que RIEN NE SE FAIT DE RIEN.

Saint Thomas fait remonter cette maxime de la raison philosophique au temps et à l'école d'Anaxagore ; car c'est ce philosophe, dit-il, qui a affirmé que le monde n'a été formé que par une intelligence ayant séparé de la matière tout ce qui s'y trouvait mêlé de toute éternité, et qu'AUCUNE CHOSE NE SE FAIT QU'EN TANT QU'ELLE EST EXTRAITE OU DÉGAGÉE D'UNE AUTRE CHOSE OÙ ELLE SE TROUVAIT A L'ÉTAT LATENT ; *Anaxagoras posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Anaxagoras ait : Quod nulla res fit aliter, nisi per hoc quod quid extrahitur a re alia* IN QUA LATET.

Mais, d'après saint Thomas, il paraît que, en dehors de la secte des matérialistes, les anciens philosophes n'appliquaient leur principe, *Rien ne se fait de rien*, qu'aux productions des effets *particuliers* par les causes *particulières*, et qu'ils ne pensaient pas à l'étendre à la *première* production des choses par la Cause *universelle :* une telle

production ayant dû être nécessairement du néant, sans quoi elle n'aurait pas été une production PREMIÈRE par une cause universelle, par un principe UNIVERSEL : « *Ex nihilo nihil,* » *dixerunt philosophi, non attendentes nisi emanationem effectuum* PARTICULARIUM *a causis* PARTICULARIBUS. *Sed hoc non habet locum in* PRIMA *emanatione ab* UNIVERSALI *rerum principio.* Ce ne sont que nos philosophes, plus païens que les philosophes païens eux-mêmes, qui ont fait de la proposition *Rien ne se fait de rien*, l'application à l'origine primitive des choses, et s'en sont servis comme d'un bélier pour battre en brèche le dogme de la création.

Et encore, comment l'ont-ils fait? Bayle, le restaurateur du scepticisme universel dans ces derniers temps, a dit, — et toute l'école matérialiste a répété d'après lui : — « Quelques efforts qu'on « veuille faire pour se former une idée d'un acte « de volonté qui *convertisse en une substance « réelle ce qui n'était rien auparavant*, ce prin- « cipe des anciens, *Ex nihilo nihil fit,* se présente « toujours à notre imagination. » (DICTIONN., art. SPINOSA.) Vous le voyez donc, mes frères, pour ces hommes accoutumés à discuter les questions de l'ordre intellectuel à l'aide de notions grossières empruntées à l'ordre matériel, nous autres chrétiens,— pauvres bêtes que nous sommes! — nous croyons que la création n'a été qu'*un acte de la volonté de Dieu, convertissant en substance*

réelle ce qui n'était rien auparavant, c'est-à-dire, *transformant* le *néant* en *substance*, comme l'on convertit le lait en beurre et en fromage. Certainement, si nous concevions la création d'une manière si plate, nous aurions tort, et eux raison. Dans ce sens et à cette condition, il est incontestable que *rien ne se fait de rien*.

Mais la création, pour nous autres chrétiens, n'est pas cela. La création n'est pas la CONVERSION du non-être en l'être, du NÉANT EN SUBSTANCE; mais elle est l'acte d'une volonté toute-puissante faisant que soit ce qui auparavant n'était point du tout. Que du néant, comme d'une *cause matérielle préexistante*, rien ne se fait, rien ne peut se faire, cela est très-vrai, dit saint Thomas, car le *non-être* ne peut jamais, ni d'aucune manière, devenir la cause *matérielle* DE L'ÊTRE; *Si positio importat habitudinem causæ, verum est, ex nihilo nihil fieri; NON-ENS enim nullo modo potest esse causa* ENTIS. Mais si l'on ne donne à l'axiome que la signification d'un *ordre* successif, d'un *passage* des choses d'un *état* à un autre, il est faux qu'*on ne peut rien faire du rien;* car une puissance infinie peut faire l'être, non *du* néant, mais *après* le néant; une puissance infinie peut bien faire que commence à être ce qui n'était pas, et c'est ce qui a lieu dans la création; *Si autem positio importat* ORDINEM *tantum, falsum est ex nihilo nihil fieri : quia fit* POST *nihilum ; quod verum est*

in creatione. (*Quest. disput.*, DE CREATIONE.) D'un homme qui s'attriste sans raison, nous disons qu'il s'attriste *de* rien. Or, c'est de la même manière que nous disons que créer, c'est faire une chose du néant; en sorte que, pour nous, le néant n'est pas une *substance*, une chose que la création *transforme*, mais un *état* qu'elle fait *cesser*. Le néant n'est pour nous que le néant; *Sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiæ causam, hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri* (1). Et le docteur protestant Clark, d'après saint Thomas, a dit, lui aussi : « Pour se « former la vraie idée de la création, il ne faut pas « se l'imaginer *comme se l'imaginent les athées*, « comme la formation d'une chose tirée du néant « *comme d'une cause matérielle.* Créer, c'est « donner l'existence à une chose qui ne l'avait « pas auparavant, c'est-à-dire faire qu'existe une « chose qui n'existait pas. Je défie qui que ce « soit de trouver de la contradiction dans cette « idée. Il y a une grande différence entre cette

(1) Avant saint Thomas, saint Augustin avait fait la même remarque : « Lorsque nous affirmons, dit-il, que le monde n'a pas été fait de la substance de Dieu, mais du néant, nous n'entendons pas attribuer aucun être, aucune nature au néant; nous ne faisons que distinguer la nature du grand Ouvrier, de la nature des œuvres qu'il a faites; *Cum dicimus quia de nihilo factum est, non de Deo; non nihilo damus ullam naturam; sed naturam Factoris a natura eorum, quæ sunt facta, discernimus.* (*Op. Imperf.*, *cont. Julian.*) »

« proposition et celle-ci : *Une chose existe et « n'existe pas en même temps*. Cette dernière pro« position est une contradiction directe et for« melle ; dans la première, il n'y a pas de con« tradiction ni directe ni indirecte. » (DE L'EXISTENCE DE DIEU, tom. I, c. 11.)

6. Non, tous les efforts de la déraison et du sophisme, toutes les chicanes de l'incrédulité ne parviendront jamais à prouver, à établir qu'il est absolument impossible que le monde, qui n'existait pas, ait commencé à exister par la vertu d'une puissance infinie. La contradiction serait au contraire dans la négation de la création. Le philosophe qui, tout en admettant que la puissance, aussi bien que tous les autres attributs de Dieu, doive être infinie, ose nier que ce Dieu tout-puissant ait pu créer le monde du néant par cette simple négation, met des bornes à cette même puissance de Dieu qu'il a reconnue et admise comme étant infinie; c'est-à-dire qu'il affirmerait en même temps que la puissance de Dieu est infinie et non infinie, que Dieu est tout-puissant et non tout-puissant ; en un mot, que Dieu est et que Dieu n'est pas. Voilà la contradiction dans les termes, la contradiction véritable, manifeste, évidente, palpable, à moins que ce philosophe, à l'imitation d'Épicure, n'admette qu'en parole un Dieu tout-puissant et parfait, sauf à le détrôner dans le fait; ou qu'il

ne l'admette que par dérision, par plaisanterie, et pour ne pas se créer des affaires. Mais quant au dogme de la création, on n'y trouvera jamais de la contradiction. Il n'y a pas de contradiction, d'impossibilité absolue, à ce qu'une chose qui n'existait pas ait commencé à exister. La contradiction serait dans l'affirmation de l'existence et de la non-existence *simultanée* des choses ; mais jamais dans l'affirmation de la non-existence et de l'existence *successives* des mêmes choses.

Si donc la création n'est impossible ni d'une impossibilité *relative*, puisqu'elle est attribuée à la puissance infinie de Dieu, à laquelle rien ne peut résister, pas même le néant; ni d'une impossibilité *absolue*, puisqu'elle n'implique aucune contradiction ; il est manifeste que la création du monde du néant est possible, et que la foi à ce dogme n'est ni absurde ni inconséquente.

Le génie de l'homme, lorsqu'il produit des œuvres de science, de littérature ou d'art, ne fait-il pas, disait saint Maxime, de véritables créations? Il est vrai qu'il se sert d'idées reçues, d'une langue qu'il connaît, de matériaux qui sont sous sa main ; mais les formes qu'il donne à tout cela, il ne les prend nulle part ; il les crée lui-même du néant par la puissance de ses facultés. Et puisque le génie se distingue par des degrés de perfection et non par des parties de compositions, en créant ces formes il ne s'épuise pas, il ne s'amoindrit

pas, il n'y met pas une partie de lui-même; il crée, et il reste toujours lui-même. Or, s'il en est ainsi du génie de l'homme, pourquoi n'admettrions-nous pas qu'il en est de même de l'esprit de Dieu? Il est démontré que l'homme crée les formes de rien: pourquoi Dieu ne pourrait-il pas créer les substances de rien? *Nam quæ ratio fieri omnino ex nihilo quidquam posse demonstrat, eadem in substantiis quoque valere debet?* (*Lib.* DE MATERIA, *apud Eus.*, PRÆP.)

Origène argumentait de la même manière. « Je veux, disait-il aux dualistes, vous accorder pour un instant que la matière n'a pas eu de commencement; vous n'en serez pas moins obligés d'admettre qu'il est possible que quelque chose sorte du néant. Car vous ne pouvez pas vous empêcher de reconnaître que les qualités que Dieu a données à la matière, il ne les a tirées que du néant. Or, si Dieu a pu, par sa sagesse et sa puissance infinies, créer du néant cette prodigieuse quantité de propriétés qui forment, de la même matière, des êtres si différents, qui étaient nécessaires à l'ordre, à l'harmonie, à la beauté de l'univers, pourquoi n'aurait-il pas pu, par cette même puissance, créer aussi du néant, comme il l'a voulu, la matière même, et toute espèce de substances et de natures nécessaires à son œuvre? *Jam ut nonnullis daremus ortu carere materiam; his tamen qui sic opinantur, hunc in modum instare possumus:*

qua ratione, qualitates illæ, quæ, nullæ dum erant, ad universi ornatum pro infinita potestate sapientiaque producit, eadem omnino naturam quamlibet, si qua forte indigeat, procreare continuo voluntas ejus per se ipsa potuerit. (*Apud Euseb.*, PRÆP.) »

Saint Thomas, enfin, soutient que le seul fait de l'existence de l'âme humaine suffit pour prouver aux plus aveugles la possibilité de la création du monde du néant. L'âme humaine, dit-il, subsiste en elle-même, puisqu'elle opère par elle-même. L'âme humaine pense, raisonne; donc elle est simple, spirituelle et indivisible. Or, un être simple, indivisible, et subsistant, n'a pas pu être tiré d'une matière préexistante; un être tout spirituel ne peut être sorti d'un élément tout matériel. Le MOI ne peut pas être le produit de la matière, pas plus que la vie ne peut être l'œuvre de la mort. A-t-elle donc, l'âme humaine, existé de toute éternité? Mais c'est une plaisanterie; car, esprit *éternel*, elle serait Dieu, mais un Dieu bien étrange; car elle serait un Dieu emprisonné dans un corps, assujetti à toute espèce de souffrances, et ignorant tout, jusqu'à sa propre origine et à son éternité. Il est donc évident qu'au moins les âmes humaines ont été faites, et faites du néant; car elles n'ont pu être faites que par création. Mais si Dieu a pu créer toutes les âmes, pourquoi n'aurait-il pas pu créer aussi tous les corps? Si Dieu a pu faire l'esprit du

néant, pourquoi n'aurait-il pas pu tirer du néant la matière aussi ? La substance matérielle serait-elle, par hasard, plus noble et plus difficile à faire que la substance spirituelle ? *Anima rationalis est ens subsistens, et non potest fieri ex materia præexistente. Anima rationalis est ens simplex et indivisibile. Res simplex et subsistens non potest fieri, nisi per creationem.*

C'est ainsi que les Pères et les docteurs de l'Église ont fait justice de l'erreur grossière : « Qu'il est absolument impossible que le monde ait été tiré du néant. » Mais ce qui est encore plus intolérable, c'est que cette prétendue impossibilité n'est mise en avant, n'est prônée que par des hommes soi-disant philosophes, substituant à la vérité du monde sorti du néant, les erreurs ou du monde *sorti d'une matière éternelle*, ou du monde *sorti de la substance même de Dieu*, ou du monde *sorti du mouvement aveugle, des combinaisons fortuites des atomes :* trois systèmes, ainsi que nous l'avons prouvé, l'un plus absurde et plus *impossible* que l'autre. Les voilà donc, ces grands raisonneurs, dont la pensée se révolte en présence de l'impossibilité *imaginaire* de la création du monde du néant, se résignant, avec une docilité parfaite, à admettre les impossibilités *réelles* qu'ils ont imaginées pour s'expliquer l'origine du monde. Ainsi, ils ne repoussent une grande et magnifique vérité que pour embrasser de pitoyables erreurs ;

ils ne renient la doctrine de la révélation que pour s'accrocher à toutes les rêveries, à toutes les extravagances, à tous les délires de la raison. Voyez donc combien ils sont raisonnables, ils sont conséquents, ils sont philosophes!

Mais non-seulement le dogme de la création n'implique aucune contradiction, aucune impossibilité; mais, indépendamment de la révélation divine qui en est le fondement, et dont nous aurons à nous occuper dans la prochaine conférence, ce même dogme repose sur des démonstrations, sur des raisons humaines de la plus haute portée, que je vais vous exposer tout à l'heure; d'où vous conclurez, j'espère, que le dogme divin de la création, quelque incompréhensible qu'il soit sous certains rapports, est souverainement raisonnable, souverainement croyable; *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.*

SECONDE PARTIE.

7. Je vous ai fait remarquer, l'année dernière, que toutes les religions du monde peuvent se renfermer dans ces trois catégories : 1° les religions sensuelles, 2° les religions de l'orgueil, et 3° le catholicisme; que le caractère propre de ces différentes espèces de religions est que les religions sensuelles (cultes idolâtres et mahométisme) imposent la foi et écartent la raison; que les religions

de l'orgueil (protestantisme et hérésies) donnent, au contraire, libre essor à la raison, et tuent la foi; et que c'est dans le catholicisme seulement que la foi et la raison se concilient, s'harmonisent bien ensemble, *et conspirant amicè;* c'est dans le catholicisme seulement que la foi est *raisonnable* et la raison *fidèle*. En effet, c'est seulement dans le catholicisme que le génie, tout en croyant humblement ce qu'enseigne l'Église, s'en rend compte, le développe, le prouve, et en raisonne à son aise (2e Conférence, § 15).

Voyez donc comment la raison catholique, par l'organe particulièrement de saint Thomas, a raisonné le dogme de la création, l'a rendu *raisonnable*, et par cela même *croyable*, même pour la raison ignorant ou repoussant la foi; et lui a imposé silence!

Sa première preuve rationnelle en faveur du dogme de la création, ce grand homme l'a tirée de la nature de tout agent, et de la manière dont tout être agissant opère. Tout être agissant, dit-il, n'opère que selon sa manière d'être en acte, d'être en actualité, ou selon sa manière d'exister.

Or toute chose *particulière* est en acte, ou existe d'une manière *particulière* aussi, parce que toute chose particulière a son acte, ou son actualité déterminée à un genre ou à une espèce d'êtres. Il s'ensuit de là qu'aucune chose particulière n'a la vertu de produire un être, en tant qu'il est l'ÊTRE

en général; car rien de particulier ne saurait produire ce qui est général; elle ne peut produire que *cet* être, un *tel* être, un être *particulier* aussi, et déterminé dans telle ou telle autre espèce : tout agent produisant des effets semblables à sa nature.

Il est donc évident qu'aucun agent naturel ne produit simplement l'ÊTRE, mais ne fait autre chose que modifier un être préexistant déjà sous une autre forme; ne produit qu'un être déterminé, borné à cette manière d'être, à l'exclusion de toute autre.

C'est pour cela que tout agent naturel n'agit que par le *mouvement* par lequel il change la forme ou la place d'une chose. C'est pour cela aussi qu'il a absolument besoin d'une matière préexistante qui soit le sujet de cette mutation, de ce mouvement, à quoi se borne toute son action; et que, par conséquent, aucun agent naturel ne peut rien faire de rien (1).

---

(1) « Omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo « convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu... Nam in nulla re naturali includuntur actus, « et perfectiones omnium eorum quæ sunt in actu; sed quælibet « illorum habet actum determinatum ad unum genus et ad « unam speciem; et inde est quod nulla illarum est activa *entis* « secundum quod est *ens*, sed *hujus* entis, secundum quod est « *hoc* ens determinatum in hac vel illa specie. Nam agens agit « sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter « ens, sed ens præexistens determinatum ad hoc vel illud, ut « puta ad speciem ignis vel albedinem vel ad aliquid hujusmodi.

Mais il n'en est pas ainsi de Dieu. Dieu est, au contraire, acte total, acte complet, acte pur : 1° par rapport à lui-même, n'ayant en lui rien qui soit à l'état de *potentialité*, à l'état de simple *possibilité;* mais tout étant en lui toujours en *actualité* parfaite ; 2° par rapport aux autres êtres qui se trouvent en acte hors de lui, parce que c'est en lui qu'est l'origine de tous ces êtres.

Par cette qualité essentielle donc par laquelle il est un ÊTRE universel, indéterminé, incirconscrit, et le principe de tout être, Dieu peut produire et produit, par son action, non-seulement un *tel* être, *cet* être, mais aussi l'être subsistant tout entier, l'être selon toute sa totalité, selon toute sa nature, toute sa substance. Agent universel, Dieu peut produire l'être universel, c'est-à-dire qu'il fait les choses du non-être, du néant ; et c'est cette action, qui lui est propre, qui s'appelle la CRÉATION (1).

8. A cet argument tiré de *la nature de tout agent*, la raison catholique en a ajouté un autre,

---

« Et propter hoc agens naturale agit movendo, et ideo requirit « materiam quæ sit subjectum mutationis et motus ; et præter « hoc non potest aliquid ex nihilo facere. »

(1) « Ipse autem Deus, e contrario, est totaliter actus ; et in « comparatione sui, quia est actus purus, non habens potentiam « permixtam ; et in comparatione rerum quæ sunt in actu, quia « in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem « producit totum ens subsistens, nullo præsupposito ; utpote qui « est totius esse principium et secundum se totum, et propter « hoc ex nihilo aliquid facere potest, et hæc ejus actio vocatur « creatio. »

qu'elle a fait ressortir de *la nature de toute action*.

Toutes les *causes secondes* agissantes, s'est-elle dit avec saint Thomas, par cela même qu'elles sont des causes *secondes*, ne reçoivent, ne peuvent recevoir que du premier agent, de la *Cause première*, leur vertu, leur puissance, le mode et l'ordre suivant lesquels elles doivent agir. Or c'est la matière qui reçoit l'action de tout agent, et qui est le sujet de son action; le mode donc, l'ordre de l'action dépend de la matière; et donner l'ordre et le mode d'agir n'est que fournir la matière de toute action.

Or, comme c'est au premier agent à donner l'ordre et le mode d'agir aux agents secondaires, c'est à lui aussi à leur fournir la matière : tandis que lui ne peut avoir besoin qu'on lui fournisse cette matière qu'il fournit aux autres; pas plus qu'il ne peut avoir besoin qu'on lui trace le *mode* et l'*ordre* de son action. Si la première cause, le premier agent avait lui-même besoin de tout cela, il rentrerait, lui aussi, dans la catégorie des *causes secondes*, des agents secondaires; il ne serait plus le premier agent, la *Cause première;* et alors il faudrait chercher une autre première cause, un autre agent premier, et ainsi à l'infini. Dans l'analyse des causes il faut donc de toute nécessité s'arrêter à un premier agent, à une première cause, n'ayant elle-même nul besoin de la matière pour agir, et la fournissant aux autres pour y accomplir

leur action. Tout comme dans l'analyse des secours que reçoivent les pauvres, il faut s'arrêter à celui qui fournit ces secours, n'en ayant nul besoin lui-même, n'étant pas pauvre lui-même.

Mais tous les êtres composant l'univers sont liés les uns aux autres, sont dépendants les uns des autres, comme les effets de leurs causes; aucun de ces êtres, tous absolument contingents, n'a l'être par lui-même; aucun de ces êtres n'a non plus en lui-même le *mode* et l'*ordre* de son action, et moins encore aucun de ces êtres embrasse-t-il dans son action tous les êtres; aucun de ces êtres n'est donc premier agent ni cause première. Cette cause première, ce premier agent n'est que Dieu. C'est donc Dieu qui a tracé à tous les êtres leur *mode* et leur *ordre* d'action, en leur fournissant la matière sur laquelle ils peuvent agir, et dont lui n'a pas eu besoin pour agir lui-même. Par conséquent cette matière n'existait pas, ne pouvait pas exister préalablement à l'action divine.

Or avoir fourni aux autres une matière, avoir agi soi-même sans la matière et avant que la matière existât, c'est avoir formé une matière qui n'existait d'aucune façon, c'est l'avoir tirée du néant. Dieu étant donc le premier agent, la cause première de tout, il a tiré, il a dû tirer du néant la matière, il l'a créée (1).

---

(1) « Cum omnes causæ secundæ agentes a primo agente ha-
» beant hoc ipsum quod agant; oportet quod a primo agente

Mais voici un troisième argument que la raison catholique a établi sur le même sujet, et qu'elle a déduit de la *contingence* de tous les êtres qui ne sont pas Dieu. Comme la matière *en acte,* ou *existante* déjà, est susceptible de recevoir différentes formes *accidentelles,* de même la matière en *puissance,* la matière à l'état de simple *possibilité,* ou la matière première, est capable de recevoir différentes formes *substantielles.* Comme la matière existant à l'état de bois peut recevoir les différentes formes *accidentelles,* ou d'une table, ou d'un fauteuil, ou d'un banc, ou d'une caisse; de même la matière *première,* la matière *possible,* peut recevoir pour formes *substantielles* une âme intellective, une âme sensitive, une âme végétative, et former l'homme, la brute, la plante. Or, de même qu'on peut concevoir la matière comme susceptible do toutes ces formes, on peut la concevoir sans *aucune* forme qui la précise et qui la réalise, on peut la concevoir comme non existante. Or un être aussi susceptible, dans tous ses états et dans toutes ses conditions, de tant de formes différentes; un être aussi changeant de sa nature, aussi mobile, aussi transformable, aussi divisible et même aussi

« omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei au-
« tem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem
« modus actionis e materia dependeat quæ recipit actionem
« agentis; solius primi agentis erit, absque materia præsup-
« posita ab alio agente, agere, et aliis omnibus secundis agen-
« tibus materiam ministrare. »

périssable, et par conséquent encore aussi accidentel et aussi contingent que la matière, n'a pas l'*être* d'une manière absolue, n'a pas l'être par soi-même. Il n'y a que Dieu que nous ne pouvons concevoir que comme toujours existant, comme nécessairement existant. Dieu seul est éternel, immuable, toujours le même, incapable de toute défaillance, de tout changement, n'ayant pas de principe, n'ayant pas de fin. Il n'y a que Dieu qui, par cela même qu'il a un être non-déterminé par aucune nature particulière, non-circonscrit par aucune limite, soit à lui-même, — passez-moi ce mot, — son genre et son espèce; et qui soit le seul de son espèce et de son genre : tandis que tout le reste a une espèce ou un genre à qui il appartient, par cela même que tout, hors Dieu, existe d'une manière déterminée et finie. Il n'y a que Dieu qui ait l'être par lui-même, en lui-même, l'être absolu, l'être subsistant de toute nécessité comme de toute éternité. Il n'y a que Dieu qui soit son être, l'ÊTRE par son essence, tandis que tout le reste n'a l'être que par participation. Tout ce donc qui *est* par participation, par accident, n'a pu recevoir l'être que de celui qui EST par son essence, comme toute chaleur est causée par le feu (1).

---

(1) « Solus Deus est suum esse; Deus est ens per se subsistens omni ex parte indeterminatum, non habens aliquod esse determinatum per aliquem naturam cui adveniat, in omnibus aliis differt essentia rei et ESSE ejus. Omne alia non sunt

Et pourquoi? Parce que tout être qui n'est pas par lui-même, mais par un autre, se réduit, comme à sa cause, à l'être qui n'est pas par un autre, mais par lui-même. L'être qui EST par lui-même et non pas par un autre; qui existe de toute nécessité; qui est à lui-même son propre être; qui est le premier être, le principe de tous les êtres, l'acte tout pur, n'ayant pas de composition ni de mélange, et étant le principe de tout mélange et de toute composition : cet être est Dieu. Comme donc, s'il y avait une chaleur existante d'une *manière absolue*, par elle-même, il faudrait la reconnaître pour la cause universelle de tous les corps chauds qui n'ont pas la chaleur par essence, mais par participation; de même, puisqu'il existe un être existant d'une manière absolue et par lui-même, il faut le reconnaître comme la cause universelle de tous les êtres qui ne sont pas leur être à eux-mêmes, qui ont l'être par participation et par emprunt, et non par essence; il faut le reconnaître comme la cause de la matière même, et comme lui ayant donné l'être (1). Si Dieu est donc le principe

« suum esse, sed participes esse. Ex hoc manifestum est quod « solus Deus est ens per suam essentiam. Omnia vero alia sunt « entia per *participationem*. Omne autem quod est per *participationem* causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne « ignitum causatur ab igne.

(1) « Illud quod est per alterum, reducitur velut in causam ad « illud quod est per se. Unde si esset unus calor PER SE existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum quæ

de tout être, la cause universelle par qui la matière et tout ce qui n'était pas, a commencé à être; Dieu a tout créé du néant.

9. Tous ces arguments tirent leur force de *la nature des causes;* en voici un quatrième, puisant sa valeur dans *la nature des effets*, et que la raison catholique, par la bouche encore de saint Thomas, a formulé dans ces termes : « On ne peut concevoir aucun effet particulier que comme le produit de sa propre cause. Comme donc on ne conçoit la chaleur que comme le produit propre du feu, ni le jour que comme le produit propre de la lumière, de même on ne peut concevoir l'*être* que comme le produit propre de l'ÊTRE. Dieu est l'ÊTRE, l'être absolu, l'être par essence, l'être universel, l'être nécessaire; on ne peut donc concevoir rien comme existant, à moins qu'on ne le considère comme le produit propre de cet ÊTRE. C'est l'ÊTRE seul qui peut donner l'être. Pourtant, quoique Dieu, la cause première des êtres, n'entre pas par *sa nature*, par *son essence*, dans la nature, dans l'essence des choses créées, — ce serait le panthéisme, — ce-

---

« per modum participationis calorem habent. Est autem ponere « aliquod ens quod EST IPSUM SUUM ESSE actu, oportet esse ali- « quod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit com- « positio. Unde oportet quod ab uno illo actu omnia alia sint « QUÆCUMQUE NON SUNT SUUM ESSE, sed habent esse per mo- « dum participationis. »

pendant on ne peut pas s'empêcher de conclure que l'être dont jouissent les créatures, et même la matière, est le produit de l'être divin (1), ou bien que Dieu est l'auteur de tout être ou le créatenr de tout. »

En insistant encore sur le même argument, la même raison catholique, par le même organe, ajoutait aussi cette importante remarque : L'ordre des effets est le reflet de l'ordre des causes, et le suit rigoureusement. Or, le premier de tous les effets est l'*être* des choses, parce qu'il se présuppose, est antérieur à tous les autres effets qui se trouvent dans les mêmes choses; tandis qu'aucun autre effet, dans les choses, ne lui est antérieur et ne lui est présupposé. Or, comme les effets secondaires se rapportent aux causes secondes, l'effet premier ne peut être rapporté qu'à la Cause première. Le premier effet étant la communication de l'être, il ne peut être produit que par la Cause première seulement; car il est uniquement du ressort de la vertu qui est propre à cette cause. Si toute autre cause donne l'ÊTRE, elle ne le donne pas par sa propre vertu, mais par la vertu et l'opération de la Cause première, qui se trouve et qui agit en elle.

(1) « Licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam « rerum creatarum; tamen ESSE quod rebus creatis inest non « potest intelligi, nisi ut deductum ab esse divino : sicut nec pro- « prius effectus potest intelligi, nisi ut deductus a causa pro- « pria. »

C'est donc Dieu qui a donné l'ÊTRE à toutes les choses, ou qui les a créées (1).

10. La différence des degrés de perfection des êtres de l'univers a fourni à la raison catholique un cinquième argument en faveur du dogme de la création.

Si l'on trouve, dit toujours saint Thomas, dans un être quelconque, quelque chose qui soit par participation, par communication, par emprunt, il faut de toute nécessité que cette participation, cette communication, cet emprunt, lui viennent de celui en qui la chose transmise, communiquée, prêtée, se trouve essentiellement et proprement existante, comme le fer ne devient incandescent que par le feu, auquel la chaleur convient par essence.

Or tout ce qui existe hors de Dieu, on l'a vu déjà, nous pouvons le concevoir comme non-existant. Dans tout ce qui existe hors de Dieu, l'existence est une chose distincte de l'essence. Rien de ce qui existe hors de Dieu n'a l'être par soi, n'a

(1) « Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Pri« mus autem effectus est ipsum esse quod omnibus aliis effec« tibus præsupponitur, et ipsum non præsupponit alium effec« tum. Et ideo oportet quod dare *esse*, in quantum hujusmodi, « sit effectus primæ causæ solius secundum propriam vir« tutem.

« Quæcumque alia causa dat esse hoc habet in quantum est « in ea virtus et operatio causæ primæ, et non per propriam « virtutem. »

en soi-même sa raison d'être. Tout ce qui existe hors de Dieu n'a donc l'être que de manière à ce qu'il ait pu ne pas l'avoir, n'a l'être que par communication, par participation, par emprunt. En Dieu seul, l'être et l'essence ne se distinguent pas. Dieu seul ne peut pas être conçu non existant. Dieu seul est l'être subsistant par soi. Dieu seul est l'être par essence, par nécessité. Dieu seul a l'être en propre, l'être d'une manière complète et parfaite. L'*être* donc qui se trouve dans toutes créatures, par communication, par participation, par emprunt, ne leur a été donné, communiqué, prêté, n'a été causé en eux que par Dieu, à qui seulement l'être convient par *essence*. Comme donc dit Aristote, ce qui est *souverainement chaud* est la cause de tout ce qui est chaud, comme tout ce qui est *souverainement vrai* est la cause de tout ce qui est vrai; de même celui qui est *souverainement* ÉTANT, essentiellement ÉTANT, est la cause de tout ce qui EST. C'est-à-dire que c'est Dieu qui a donné l'être à tout ce qui est, ou bien que c'est Dieu qui a tout créé (1).

---

(1) « Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, ne« cesse est quod causetur ab eo cui essentialiter convenit, sicut « ferrum fit ignitum ab igne. Deus est ipsum suum esse per se « subsistens, et esse per se subsistens non potest esse, nisi « unum. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint « suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ « diversificantur secundum diversam participationem essendi « ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo

Ailleurs, le même grand docteur ajoute encore ceci : « Lorsqu'on voit plusieurs êtres participant d'une manière différente à la même qualité, il faut admettre de toute nécessité que cette qualité n'a été donnée à ceux qui y participent d'une manière imparfaite, que par Celui dans lequel la même qualité se trouve dans toute sa plénitude et dans toute sa perfection. Car les choses n'ont plus ou moins la même qualité, ne sont plus ou moins parfaites, qu'autant qu'elles sont plus ou moins près, plus ou moins éloignées de ce qui est la cause de cette qualité, de cette perfection. Ainsi, puisque le feu est le principe de toute chaleur, les corps se trouvent plus ou moins chauds, selon qu'ils sont plus ou moins rapprochés du feu. Si les choses avaient en elles-mêmes les causes des degrés différents de leurs qualités et de leurs perfections, on ne saurait assigner aucune raison pour qu'une chose soit plus parfaite qu'une autre, et que chaque chose même ait tels degrés de perfection, et pas davantage. Or tous les êtres, semblables dans l'être, diffèrent prodigieusement les uns des autres dans la manière d'être, c'est-à-dire sont plus ou moins parfaits les uns que les autres. Il faut donc qu'ils aient reçu ces degrés

« ente quod per perfectissimum est. Aristoteles ait (*Metaph.*, « lib. II) : « Id quod est maxime ens et maxime verum, est causa « omnis entis et omnis veri, sicut id quod est maxime calidum « est causa omnis caliditatis. »

différents de perfection de celui qui réunit en lui toute perfection, de Dieu. Il faut que Dieu leur ait donné non-seulement l'être, mais leurs degrés différents d'être. Dieu est donc la raison unique de leur être et de leur manière d'être, l'auteur de toute leur existence, de toute leur nature, de toutes leurs propriétés; c'est donc Dieu qui les a créés et les a faits ce qu'ils sont (1). »

11. C'est là ce qui résulte de ce que les êtres ont de différent; voyez maintenant le parti que la raison catholique a tiré de ce que les êtres ont de commun. Rien n'est isolé dans le monde. Tous les êtres qui s'y trouvent appartiennent à quelque catégorie particulière, qu'on appelle *genre* ou *espèce*. Mais qu'est-ce qui fait que des êtres *numériquement* divers appartiennent à une même espèce, à un même genre? C'est que ces êtres, malgré leur différence *numérique* par laquelle cet être-ci n'est pas celui-là, ont *quelque chose*, une qualité, un

(1) « Cum aliquid invenitur a plurimis diversimode partici-
« patum, oportet quod ab eo in quo id *perfectissime* invenitur,
« attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur.
« Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc
« habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid
« unum. Si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret,
« non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio invenire-
« tur. Sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est
« principium caloris in omnibus calidis. Est autem ponere
« unum ens quod est PERFECTISSIMUM ENS; oportet ergo quod
« omnia, alia magis, alia minus, ab ipso esse recipiant. »

phénomène, une condition d'être qui est commune à tous. Ainsi, de ce que tous les hommes ont *commune* la faculté de raisonner, ils forment l'espèce humaine. De ce que toutes les brutes ont *commune* la faculté de sentir, elles constituent le règne animal. De ce que toutes les plantes ont *commune* la faculté de végéter, elles forment le règne végétal; et de ce que des masses d'individus dans ces mêmes règnes ont des formes et des qualités communes, ils constituent des espèces différentes dans le même genre.

Mais ce *quelque chose* qui est *commun* à des êtres numériquement divers, et qui les réunit dans une même catégorie, dans un même genre, dans une même espèce, n'a pu être communiqué par l'un de ces mêmes êtres aux autres, parce que chacun des êtres d'une même espèce et d'un même genre n'a en lui, *en propre*, que le principe de son individualisation, qui le fait être lui-même, la raison par laquelle il diffère *numériquement* de tout autre individu de la même espèce; mais il n'a pas en lui-même, il n'a pas *en propre* la cause, le principe *commun* à une certaine quantité d'individus, et qui les réunit dans la même espèce. Des individus numériquement divers ne peuvent se communiquer mutuellement une note, une qualité commune à eux tous. La cause de ce principe *commun*, qui forme de plusieurs individus une espèce, est en dehors de chacun de ces individus; est dans un

être qui, agissant également sur cette masse d'individus, en est tout à fait distinct. Si un nombre de voitures marchent exactement avec la même vitesse et dans la même direction, ce n'est pas parce que l'une de ces voitures a imprimé aux autres ce mouvement et leur a tracé cette ligne, puisqu'elle a eu besoin elle-même et pour elle-même, tout comme les autres, de ce tracement et de cette impulsion; mais c'est parce qu'une machine, en dehors de ces voitures, et qui n'est pas de leur espèce, les entraîne toutes avec la même vitesse et dans la même direction. Un effet commun à plusieurs êtres ne peut être produit par aucun de ces êtres, mais par une cause qui leur est étrangère, agissant de la même manière sur tous.

Or, ce qu'il y a de commun à *tous* les êtres est l'*être* lui-même. Ils *sont* en des manières différentes, et cette différente manière d'être les distingue l'un de l'autre; mais, malgré ces différences d'êtres, ils ont une chose qui leur est commune, identique à tous, et cette chose est qu'ils SONT. Mais ce fait d'*être*, par cela même qu'il leur est commun, ne peut leur venir d'aucun d'eux; il doit avoir sa raison dans une cause commune, et qui est en dehors d'eux tous. Il est donc évident qu'aucun être déterminé, fini, individualisé par ses propres limites, ne peut être la cause par laquelle tous les êtres SONT. Cet être commun à tous, malgré leurs différences d'être, ne peut leur

venir de la matière, toujours bornée, individualisée, particularisée, et ne pouvant produire que des effets particuliers et individuels; cet être leur vient d'une cause générale, indéterminée, infinie, leur vient de Dieu.

Or, donner l'être, c'est *créer :* car créer c'est faire que ce qui n'est pas, *soit*. Si c'est donc Dieu qui a donné leur être à tous les êtres, c'est lui qui les a vraiment tous créés. Il paraîtrait que Platon aurait entrevu cette grande et profonde vérité, lorsqu'il a dit : « Avant toute multitude, il faut admettre une UNITÉ unique, dans la série des natures aussi bien que dans la série des nombres (1). »

12. Voilà donc comment la raison catholique des siècles de foi s'est rendu compte du dogme de la création; car l'empressement, le bonheur qu'elle a mis à croire ce dogme divin, ne l'a pas empêchée de le raisonner. Or qu'en dites-vous, mes frères? Tout cela n'est-il pas profond, grave,

(1) « Si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, « oportet quod ab aliqua una causa in illis causetur. Non enim « potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, « cum utrumque secundum quod ipsum est ab alio distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat. Cum « ergo ESSE inveniatur omnibus rebus commune, quæ secundum illud quod sunt ad invicem distinctæ sunt, oportet « quod de necessitate eis non ex se ipsis sed ab aliqua causa « esse tribuatur. Illa videtur ratio Platonis qui voluit quod ante « omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. »

sérieux ? Tout cela n'est-il pas bien raisonnable, bien raisonné, et capable de satisfaire les esprits les plus exigeants, les plus larges et les plus élevés? Tout cela n'est-il pas de la plus haute métaphysique, de la plus sublime philosophie, dont la grossièreté de la raison philosophique moderne n'est pas en état de comprendre même le langage, et moins encore d'en apprécier la valeur et en saisir la portée?

Que deviennent donc, je vous le demande, en présence de pareilles doctrines, les reproches de *niaiserie,* de *crédulité,* d'*obscurantisme,* que la raison philosophique ne cesse d'adresser à la raison catholique croyant au dogme du monde créé du néant? Ces reproches, aussi bien que les railleries stupides dont on les assaisonne, ne sont-ils pas le comble de la déraison, de l'insolence, de l'impudeur?

Ah! pour le vrai savant, pour le philosophe chrétien, les limites que le Dieu auteur de la raison a posées lui-même à la raison, et auxquelles il lui ordonne de s'arrêter, ne sont, — passez-moi cette comparaison, — que les *rails* du chemin des intelligences, qui leur indiquent la voie droite qu'elles doivent suivre; qui les empêchent de s'égarer; qui, bien loin de retarder leur marche, ne font qu'augmenter la vitesse de leur mouvement, et leur assurer une traversée heureuse. Renfermée dans ces bornes, et précisément parce qu'elle se garde bien

de les franchir, éclairée par la lumière toujours croissante du Verbe, poussée par la chaleur toujours plus énergique du Saint-Esprit, la raison catholique non-seulement échappe à tout danger dans la tâche si difficile de se rendre compte de toute vérité; mais elle se fortifie, elle grandit, elle s'épanouit toujours davantage; elle s'élève à sa plus haute puissance; elle voit plus à fond et plus loin dans la crédibilité, la grandeur, la magnificence des mystères de Dieu; elle découvre et elle constate encore mieux les rapports ineffables que ces mystères ont entre eux, et avec la vraie félicité de l'homme et de la société; et, au comble de son ravissement, de son bonheur, causés par la solidité de ses progrès et la richesse de ses découvertes, dans un sentiment d'admiration mêlé à la reconnaissance, elle s'écrie : O mon Dieu, que vos révélations sont croyables, et dignes de l'hommage de l'entendement et de l'affection du cœur! *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.*

Mais il nous reste à signaler ce qui, du côté de l'esprit, empêche la plupart de nos prétendus savants de se rendre à cette force de démonstration, à cette évidence de vérité, à cette abondance de lumières qui environnent le dogme de la création. Il nous reste à faire voir que ce dogme *possible*, et *raisonnable*, est aussi *concevable*. C'est peut-être la partie la moins abstraite

et la plus importante de cette conférence, et nous allons l'exposer après nous être quelques instants reposés.

TROISIÈME PARTIE.

13. Nous avons vu, dans notre dernière conférence, que ce qui entraîne ordinairement l'homme à la négation des dogmes du christianisme, c'est la difficulté qu'il éprouve, à cause des mauvaises habitudes qu'il a contractées, à en remplir les devoirs; *Noluerunt intelligere, ut bene agerent;* et que c'est par le cœur et dans le cœur que l'incrédule formule ses blasphèmes contre la religion et contre Dieu même; *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* Mais, indépendamment de cette cause, malheureusement trop universelle, trop réelle, de l'incrédulité, et qui tient au cœur, il y en a une autre, non moins réelle, non moins universelle, qui tient à l'esprit.

On entend toujours et partout les adeptes de la raison philosophique s'exprimer dans ces termes touchant le dogme de la création : « Ce n'est que *de par* la raison, disent-ils, que nous avons dû rejeter le dogme de la création, notre raison l'ayant surpris en flagrant délit d'être contraire à la raison et inadmissible par la raison, tandis qu'au contraire nous comprenons très-bien les trois systèmes philosophiques, le DUALISME, le PANTHÉISME, le MATÉRIA-

LISME, que la raison a inventés pour les substituer au dogme chrétien sur l'origine du monde ; et c'est pour cela que cette même raison, justement jalouse de son indépendance et de sa dignité, s'est arrêtée à celui de ces trois systèmes qui, aux différentes époques du développement scientifique de l'humanité, lui a paru le plus raisonnable ; tandis qu'elle a dû rejeter la foi à la création, parce qu'elle est *inconcevable*. » Voilà ce que vous disent vos savants ; et c'est sur cette objection, sur laquelle ils ne cessent de revenir d'un air de suffisance et de triomphe, qu'ils s'appuient pour justifier leur apostasie.

14. Mais ce langage, voulût-on même le supposer inspiré par la bonne foi, est fort peu *raisonnable* lui-même, et point du tout *philosophique*. Ceux qui vous parlent ainsi confondent évidemment les deux facultés de l'homme les plus distinctes et les plus opposées, la faculté d'*imaginer*, et celle de *concevoir*.

Imaginer, c'est se représenter à la *phantasie* (1)

(1) Il est fâcheux que, dans la langue française moderne, ne se trouve pas ce mot, qui doit se trouver, j'en suis sûr, dans la langue française ancienne. Le mot français *fantaisie* signifie autre chose que la faculté d'imaginer. Le mot *imagination*, qui signifie cette faculté, signifie en même temps l'action *d'imaginer*. On a les deux mots distincts *vue* et *vision* pour exprimer la *faculté* et l'opération de *voir*, tandis qu'on n'en a qu'*un* pour indiquer la *faculté* et l'opération d'*imaginer*, ce qui doit

dans son ensemble ou dans ses parties, un objet sensible qu'on a vu ou qu'on peut voir. *Concevoir*, c'est saisir par l'*intellect* le *rapport*, l'*équation* entre ce qu'on affirme d'une chose et la chose elle-même. *Entendre*, dit le grand saint Thomas, c'est *lire dedans*, c'est *lire* dans l'intimité de la chose, et en avoir l'idée véritable; *Intelligere est intus legere. Intellectus nomen sumitur ab intima penetratione veritatis.*

Avant saint Thomas, saint Augustin avait très-bien distingué les différentes facultés de l'homme par rapport à la vérité. Il y a, disait-il, trois manières différentes de voir les choses, ou trois espèces de *vision :* la vision *corporelle*, c'est lorsque nous apercevons les choses par les *sens;* la vision *intellectuelle*, c'est lorsque nous saisissons la nature des choses par l'*entendement;* et enfin la vision *spirituelle* (ainsi dite parce qu'elle se fait par l'esprit, quoique point dans l'esprit), c'est lorsque nous nous représentons le fantôme des choses sensibles dans notre imagination. Car la *phantasie*, ajoute saint Thomas, est le réservoir des formes conceptionnelles, des images que nous avons reçues par les sens; *Phantasia est thesaurus formarum, per sensus acceptarum.*

On n'*imagine* donc que les choses matérielles, on ne *conçoit* que les choses intellectuelles.

---

engendrer de la confusion. Avec le mot grec, latin, italien, *phantasie*, nous serons plus à notre aise.

On n'imagine que par les FANTÔMES (*per phantasmata*), on ne comprend que par les IDÉES. Entre ces deux opérations de notre esprit, la différence est infinie. C'est ce qui a fait dire à un philosophe du dernier siècle cette profonde parole, que l'on a regardée comme un canon fondamental de la science idéologique : « Quand l'*imagination s'arrête*, l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours. »

Vous pouvez vous *imaginer* un homme, une brute, une plante, un édifice. Vous pouvez même, par la *phantasie*, composer des parties différentes des corps que vous avez vus, un corps, un monstre que vous n'avez pas vu. Mais vous ne pouvez pas *imaginer* ou vous représenter, sous une forme matérielle quelconque, conforme à la réalité, Dieu, l'âme, la vertu, la vérité.

L'*imaginer* (passez-moi cet italianisme), est la vision de la phantasie. Le *concevoir*, ainsi que saint Augustin vient de nous le dire, est la vision de l'entendement.

Il est clair par là que de ce qu'on ne peut pas concevoir une chose, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse non plus l'*imaginer ;* et que, réciproquement, de ce qu'on ne peut l'*imaginer*, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse non plus la *concevoir*.

Je vois un monstre, dont j'ignore le nom, l'origine, la nature, la fin, les forces, les propriétés ; je ne le *conçois* donc pas, car je n'y LIS PAS DEDANS ; *Intus non lego*. Mais par cela même que je

l'ai vu une seule fois, et que l'image s'en est gravée par la voie des sens dans ma *phantasie*, je puis me le rappeler toujours, ou m'en renouveler la figure ou le fantôme en moi-même. Je puis, en un mot, l'*imaginer* sans le *concevoir*.

Au contraire, je ne puis pas *imaginer*, ou me représenter sous une forme sensible, une durée sans commencement, une perfection sans limites, une substance sans parties, parce que rien de tout cela ne se voit, ne peut se voir par l'œil corporel, ni être représenté sous une figure quelconque, sans que la vérité, la réalité de ces choses n'en soient altérées. Mais par l'entendement raisonnant je puis parvenir à me convaincre, et par là à concevoir (1), *intelligere*, que Dieu est éternel et

(1) On voit que je prends ici le mot *concevoir* comme synonyme du mot *entendre* appliqué à l'opération de l'esprit, et non pas comme synonyme du mot *comprendre*. Dans cette dernière acception, *concevoir*, aussi bien que *comprendre*, c'est saisir de tous les côtés (*simul capere, capere omni ex parte*), c'est renfermer en soi-même la chose connue. Or, dans ce sens, nous ne concevons, nous ne pouvons *concevoir* Dieu, ni ses opérations, ni sa création non plus : l'INFINI ne pouvant pas être saisi tout entier par le fini, ni renfermé en lui. Mais en prenant le mot *concevoir*, dans le sens que je lui donne ici, comme le synonyme du mot latin *intelligere*, entendre, il est vrai de dire que nous pouvons concevoir Dieu et encore mieux la création, c'est-à-dire que, sans comprendre son essence et sa nature infinie, nous pouvons, par la considération des créatures, par le raisonnement, indépendamment de la foi, dont la lumière doit précéder toujours, entendre, *intelligere*, d'une manière claire et distincte que Dieu est et doit être infini, éternel, et le

infiniment parfait; que l'âme humaine est une substance *simple,* libre, immortelle; que les hommes ont des rapports moraux qui les unissent entre eux, et des rapports religieux qui les unissent à Dieu. Car, par cela même que mon entendement, à l'aide du discours ou par le témoignage d'une autorité infaillible, voit la *convenance,* la *liaison,* le *rapport,* l'ÉQUATION entre ces affirmations et les choses auxquelles elles se rapportent, il en saisit la vérité, qui n'est que l'équation entre l'entendement et la chose; *Æquatio rei et intellectus.* Il les connaît, ces mêmes choses, IL Y LIT DEDANS : *Intus legit;* mais c'est les *concevoir,* sans pouvoir les *imaginer.*

Je conçois les facultés de mon âme; mais je ne les *imagine* pas. J'*imagine* l'organisme de mon corps; mais je ne le *conçois* pas.

On *imagine* le solide sans le *concevoir.* On *conçoit* l'intellectuel sans l'*imaginer.*

La faculté d'imaginer, dépendante, dans son exercice, de l'organisation du corps, nous l'avons commune avec les brutes. La faculté de concevoir étant toute propre à l'esprit, nous l'avons

---

comble de toutes les perfections. Saint Paul a dit, en effet, que les attributs du Dieu invisible, sa toute-puissance, son éternité et sa divinité, sont devenus *intelligibles* et visibles à l'entendement par les merveilles de la création; *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt,* INTELLECTA *conspiciuntur : sempiterna quoque Dei virtus et divinitas.* (*Rom.*, I.)

commune avec Dieu : cette sublime faculté n'étant, d'après saint Thomas, que le reflet de l'entendement divin sur l'entendement humain; *Intellectus agens est participatio luminis divini.* Or, par cette faculté sublime de concevoir les choses immatérielles, je puis *concevoir* la création. Oui, si, en mettant de côté l'*imagination*, nous ne consultons que la raison, afin de nous rendre compte du dogme de la création que la révélation nous a appris; si, comme l'ont fait les Pères et les docteurs de l'Église, nous voulons sérieusement raisonner sur ce dogme, il nous apparaîtra non-seulement *possible* et *raisonnable*, mais *concevable* ou *intelligible* aussi, comme s'exprime saint Paul, et par cela même philosophiquement et souverainement CROYABLE; *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.*

15. Toute science, toute philosophie repose sur ce principe : *Qu'il n'y a rien sans une raison adéquate, sans une raison suffisante,* ou bien sans la raison par laquelle une chose est ou n'est pas, est de telle manière et non pas de telle autre; et là où se trouve cette raison adéquate de tout être, là est aussi son principe et sa cause.

Or, indépendamment de la Révélation divine à laquelle toute raison doit se soumettre, lors même qu'elle n'est pas tout à fait comprise par la raison; la raison conçoit que la seule *raison adéquate,* la

seule *raison suffisante* de l'existence du monde, est dans la toute-puissance de Dieu qui l'a créé du néant; que ce grand problème ne peut admettre d'autre solution raisonnable que celle-là; et dès lors ce dogme divin lui est *intelligible*.

Je ne puis comprendre Dieu pas plus que je ne puis l'imaginer. L'essence divine, l'être infini et incréé dépasse infiniment la portée de mon entendement fini et créé; mais par la lumière de ma raison humaine, qui n'est qu'un rayonnement, un reflet de la lumière divine dans mon esprit, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psalm.*), je conçois que Dieu, infini dans son être, est et doit être infini dans tous ses attributs, dans toutes ses perfections. Je ne puis concevoir Dieu que comme un être infiniment puissant, aussi bien qu'infiniment sage, infiniment juste et infiniment bon. Or, par cela même que je conçois que Dieu est et doit être infiniment puissant, je conçois aussi qu'il a pu produire un effet d'une vertu infinie : autant que l'opération d'une vertu, d'une puissance infinie peut être saisie par un entendement fini.

Je vois, j'entends, *Intus lego*, entre ces deux termes, *effet infini et vertu infinie*, un rapport logique très-simple, très-naturel. L'effet est ici en harmonie avec sa cause. La conséquence découle légitimement de son principe; l'équation entre l'idée et la chose est parfaite, et la vérité,

qui n'est que cette équation, est ici claire, évidente, incontestable.

Dans le monde, être contingent, temporaire, dépendant, fini, muable, impuissant à être par lui-même ce qu'il est, n'ayant pas et ne pouvant pas avoir en lui-même la *raison suffisante* de son être et de sa conservation, je trouve la nécessité de la création. En Dieu, être nécessaire, indépendant, éternel, tout-puissant, infini, ayant en lui-même la *raison suffisante* d'être, et capable de donner l'être à des êtres finis, je trouve la possibilité et le fait de la création.

La certitude de ce fait résulte de la démonstration la plus rigoureuse, que ma raison saisit, que ma raison est obligée d'admettre, comme elle admet que deux et deux font quatre, sous peine de perdre tout titre, toute raison, tout droit de plus raisonner, et de dire : « Je suis la raison ; » sous peine de se démentir, de se dégrader, de se suicider elle-même, de s'abîmer, de se perdre elle-même.

La raison est donc bien raisonnable d'admettre ces deux propositions : « Le monde est un être fini ; le monde a été créé par un être infini. » La raison est bien raisonnable de se reposer tranquille sur ces deux principes, contre lesquels tout ce qui se dit est absurde, tout ce qui s'imagine n'est que misère, sophisme, rêverie, extravagance, blasphème, délire, contradiction ; car il faut nier Dieu pour

nier la création, ce qui est le comble de la déraison.

Mais dès que je veux me représenter d'une manière sensible, dans ma *phantasie*, ces mêmes vérités que ma raison *conçoit*, je sens que je ne le puis pas. C'est là que l'obscurité commence, que les ténèbres se font. Mon imagination, quelques efforts qu'elle fasse, ne peut pas imaginer en fantôme ce que ma raison conçoit comme idée. Mon imagination se roidit[1], se révolte contre la conclusion que ma raison a admise, et où elle est parfaitement à son aise. Mon imagination ne se contente pas de ce dont ma raison est satisfaite.

Mais qu'est-ce que cela me fait? Est-ce que je dois chercher à contenter aussi mon *imagination* dans une affaire purement de *raison?* Est-ce par l'imagination, la faculté des brutes, que moi, homme et chrétien, je dois mesurer la vérité de Dieu?

Vous le voyez donc bien, mes chers frères, ces deux dogmes de l'existence de Dieu et de la création du monde s'éclairent l'un l'autre et se démontrent l'un par l'autre. La seule existence du monde suffirait, d'après saint Paul, pour que nous pussions nous prouver et concevoir l'existence d'un Dieu tout-puissant et éternel; INTELLECTA *conspiciuntur*. Et la seule existence d'un Dieu tout-puissant et éternel explique l'existence du monde.

Ainsi, pour être *inimaginable* par la phantasie, le dogme de la création n'en est pas moins *intelligible* par la raison, et même évident : car l'évidence, d'après saint Thomas, n'est que l'intelligibilité des choses.

16. Or, c'est cette faculté de *concevoir* même ce qu'on ne peut *imaginer;* c'est cette faculté toute propre à l'homme parmi les êtres terrestres, et que la brute ne partage pas; car la brute *imagine* elle aussi, mais ne *conçoit* pas; *Quibus non est intellectus;* c'est cette étonnante et sublime faculté, nous élevant au-dessus de toute la création sensible, nous plaçant à côté de Dieu même, et nous faisant les consorts de sa nature, les images vivantes de sa divinité; c'est, dis-je, cette faculté que nos philosophes antichrétiens, en marchant stupidement à la suite et sur les traces des anciens philosophes antireligieux, méconnaissent tout à fait; et, confondant ce qui est *inimaginable* avec ce qui est *inconcevable*, ils rejettent comme *inconcevable* le dogme de la création, qui est seulement *inimaginable;* ils admettent, comme l'ayant *compris*, ou le *dualisme*, ou le *panthéisme*, ou l'*atomisme*, qu'ils n'ont fait qu'*imaginer*, que rêver dans leur phantasie en délire.

C'est le *Docteur angélique* qui nous a appris que c'est là l'origine, la cause de toutes les erreurs des anciens philosophes touchant la création. Car les

anciens, nous dit-il, enfoncés dans la matière, ne sachant pas saisir par l'ENTENDEMENT les degrés différents des substances *spirituelles*, ne les distinguèrent qu'à l'aide de distinctions et de notions *corporelles*, et, n'ayant pu s'élever au-dessus de LEUR IMAGINATION, affirmèrent que tout est corporel dans l'univers, même Dieu; que ce Dieu n'est qu'un corps et le principe des corps, et que rien n'existe hors les corps; *Non valentes* INTELLECTU *pertingere spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum.....* IMAGINATIONEM *transcendere non valentes nihil præter corpora esse posuerunt, et ideo Deum dicebant quoddam corpus, aliorum corporum principium.*

Or cette même cause, que saint Thomas a constatée, des erreurs de la philosophie ancienne sur l'origine du monde, Bayle l'a reconnue, lui aussi, pour la vraie cause de la négation du dogme de la création par la philosophie moderne; car nous venons de l'entendre disant : « Quelques efforts « qu'on veuille faire pour se former une idée d'un « acte de volonté qui convertisse en une substance « réelle ce qui n'était rien auparavant, ce principe « des anciens : *Ex nihilo nihil fit*, Rien ne se « fait de rien, se présente toujours à NOTRE IMA- « GINATION. »

Vous le voyez donc, mes frères, pour ce patriarche si vénéré et si chéri de tous les incrédules,

c'est à l'IMAGINATION de nos philosophes que se présente toujours le principe que *rien ne se fait de rien*, lorsqu'il s'agit de la création. C'est par l'IMAGINATION *qu'ils font des efforts* pour concevoir *le fait de la création ;* et dès lors il n'est pas étonnant qu'ils n'aient pas réussi, car la création du néant, très-intelligible, n'est pas du tout *imaginable*.

Le docteur Clarke a fait la même remarque. « Accoutumés que nous sommes, dit-il, à ne voir « que des choses venant à l'être par voie de géné« ration et de transformation, et d'autres qui pé« rissent par voie de destruction, de corruption, « de décomposition ; n'ayant jamais vu de création « véritable, nous ne pouvons pas l'IMAGINER ; « nous nous en formons une idée égale à tout ce « que nous voyons se former sous nos yeux. Nous « nous IMAGINONS pourtant que, comme toute « formation suppose une matière, un sujet préexis« tant, de même il faut supposer un je ne sais quoi « précédent, de qui, comme d'une matière réelle, « toutes les choses ont été tirées. J'accorde que « cette notion (de la création) a une espèce de con« tradiction, MAIS POUR L'IMAGINATION SEU« LEMENT. Mais qui ne voit pas que tout cela *est « une pitoyable confusion d'idées ?* Il en est ici ce « qui arrive aux *enfants*, qui s'IMAGINENT que les « ténèbres sont un être réel ; que la lumière chasse « la nuit, ou que le matin se convertit en lumière. »

La contradiction donc qu'on croit trouver dans la notion de la création, pour le docteur Clarke aussi bien que pour saint Thomas et Bayle lui-même, n'est que l'œuvre de l'IMAGINATION et non pas de la *raison*. La création est et sera toujours INIMAGINABLE, quoiqu'elle soit *intelligible;* car il est absolument impossible de s'*imaginer* l'univers sortant du néant, et répondant au commandement de Dieu : « Me voici. » La phantasie, quelques efforts qu'*elle veuille faire*, ne peut se représenter un effet matériel sans une cause matérielle préexistante, ni des corps produits par un être n'ayant pas de corps.

Mais de cette impossibilité physique, réelle, de se *figurer* ou d'atteindre par l'imagination la création du monde, il ne s'ensuit pas, il s'en faut, qu'il soit aussi impossible de l'entendre, d'y *lire dedans,* par la raison; et dès lors le principe si souvent invoqué par la philosophie incrédule, *Que rien ne se fait de rien*, n'est qu'un sophisme enfanté par l'*imagination* désespérée, et voulant faire passer ses créations et ses écarts pour des conclusions et des axiomes de la raison.

17. Il en a été de même du *dualisme,* du *panthéisme*, de l'*atomisme*, de ces systèmes que la raison philosophique a inventés, et par lesquels elle a prétendu supplanter le dogme de la création. Ces systèmes, aussi bien que le principe que *rien ne*

se fait de rien, qui leur sert de base, ne sont eux aussi, tous les trois, que des enfantements monstrueux de l'IMAGINATION des philosophes, et non pas des conceptions de leur raison.

Dès que ces hommes d'orgueil, repoussant toutes les traditions religieuses et toutes les croyances de l'humanité, ont eu fermé les yeux au flambeau de la révélation que la main de Dieu a allumé dans le monde; privés de toute lumière surnaturelle, ils en ont été réduits aux ténèbres naturelles de leur esprit, à leurs propres moyens, pour se rendre compte de l'existence du monde.

Ils disent donc d'abord qu'il en est de Dieu comme de l'homme, qui ne fait rien que d'une matière préexistante; que Dieu n'a formé le monde que d'une matière éternelle : et voilà le DUALISME, dans lequel trempèrent même Platon et Aristote.

C'est qu'on peut IMAGINER une matière existant depuis un temps immémorial, et Dieu, l'artisan divin, formant le monde de cette matière, comme on voit tout artisan humain formant ses œuvres des matériaux qu'il trouve sous sa main. Il est très-vrai qu'on ne peut pas *comprendre* comment Dieu aurait pu disposer d'une matière éternelle, incréée, indépendante, et, par cela, étant DIEU elle-même. Mais n'importe. On n'a pas fait attention à ce que ce système avait de *déraisonnable* et d'*inintelligible*, grâce à ce qu'il présentait d'*imaginable*.

Le *dualisme* donc n'est qu'une création de l'*imagination*, et non pas de la *raison*.

C'est par le même procédé que plus tard la raison philosophique enfanta le PANTHÉISME. On voit le soleil répandant des flots de lumière et de chaleur sur toute la nature, sans subir aucune diminution dans sa masse; on voit les plantes qui, en se développant elles-mêmes, en elles-mêmes, produisent des feuilles, des fleurs, des fruits; et vite on s'est emparé de ces *images* pour s'expliquer l'origine du monde; et on a dit que le monde n'est qu'une *émanation* de la nature divine s'épanchant hors d'elle-même; un développement de germes *latents* en Dieu, poussés, par une force intime à Dieu même, à se produire par des phénomènes variés hors de Dieu, ne se détachant pas de Dieu et restant en Dieu. C'est là le PANTHÉISME. Mais rien n'est plus absurde aux yeux de la raison que cette émanation des êtres matériels d'une substance spirituelle, simple, indivisible. Rien n'est plus répugnant à l'idée de l'Être infini que de le confondre avec le monde, et d'en faire le sujet, le théâtre, le rassemblement de tous les corps, de tous les esprits, et de leurs affections. Rien n'est plus déraisonnable que cette modification, cet épanouissement, ce morcellement même de la nature de Dieu, et que Dieu formant le monde des débris de son être. Rien n'est plus incompréhensible qu'un univers tout Dieu, et un Dieu tout univers; un

Dieu tout matière, et une matière toute Dieu. N'importe. Ce système, en choquant la raison, amuse la *phantasie*, et, ne pouvant pas se concevoir, peut s'imaginer. La raison philosophique allemande, et, par une servile et stupide imitation en grande partie, la raison philosophique française s'y est arrêtée avec le sérieux et la complaisance que vous savez; et malgré les réclamations, les cris de la raison, en dépit de la raison, et pour satisfaire l'imagination, elle en a fait la doctrine du jour, et la seule nourriture scientifique de l'esprit humain au dix-neuvième siècle.

Enfin le système des atomes, le MATÉRIALISME tout pur, dont la conséquence nécessaire est l'*atheisme*, n'a, lui non plus, son origine que dans le travail de la *phantasie*. On rencontre à chaque pas les phénomènes de la cristallisation, de la végétation, de la génération des insectes et de certaines matières; on connaît tout ce qui se fait dans l'univers par la chaleur, l'électricité et le mouvement; et, toujours à l'aide de l'*imagination*, en faisant de ces causes évidemment secondaires les causes premières de l'existence de tous les êtres, on a eu l'impudeur d'affirmer que le monde n'est que le résultat du mouvement aveugle des atomes et des qualités essentielles et éternelles de la matière. La vraie raison humaine, la raison fille légitime de la raison divine a frémi, s'est indignée d'entendre des hommes raisonnables attribuer sérieu-

sement et de sang-froid au hasard, à des causes sans raison, la formation de cette œuvre admirable, étonnante de l'univers, qui annonce aux plus stupides l'œuvre de la plus haute raison. Mais l'IMAGINATION, et surtout les passions, en ont été contentes, car c'était leur ouvrage ; et cela a suffi pour que ce système prît place parmi les systèmes philosophiques de la *raison*.

18. Apprenez encore, mes frères, une autre particularité de ce procédé absurde, par lequel la raison philosophique est arrivée au matérialisme et s'y est enfoncée jusqu'au cou. D'après les principes de la philosophie chrétienne, que je vous ai développés l'année dernière, nos sens nous disent toujours la vérité par rapport au *sensible* qui leur est *propre*, ou bien dans ce qui est de leur ressort ; *Sensus circa sensibile proprium semper est verus*, et le témoignage des sens ne nous trompe que lorsque nous voulons juger des qualités sensibles des objets par un sens dont ils ne sont pas le *sensible propre*. Ainsi, la vue ou l'ouïe nous trompe souvent, lorsque nous voulons juger par ces sens de la grandeur ou de la distance des objets ; mais pourquoi? C'est parce que le *sensible propre* de la vue, ce sont les couleurs ; celui de l'ouïe, c'est le son ; tandis que la grandeur et la distance sont le sensible propre du toucher.

Il en est de même par rapport à l'esprit. Les

choses intellectuelles sont du ressort de l'*entendement;* les choses matérielles, de l'*imagination.* L'entendement, dit saint Thomas, ne se trompe pas dans la simple perception de la *quiddité*, ou de l'essence, de la nature des choses intellectuelles, parce que tout cela est de son ressort; *Intellectus simpliciter percipiens quidditates rerum semper est verus :* tout comme l'imagination ne nous trompe pas en nous représentant ce que nous avons vu. Mais lorsque nous appliquons l'une de ces facultés à des objets qui sont du ressort de l'autre ; lorsque nous voulons *concevoir* la nature des choses par l'*imagination,* ou nous *imaginer* leurs qualités sensibles par l'entendement, c'est alors que nous nous trompons et que nous tombons dans l'erreur; car nous voulons, nous essayons alors l'impossible.

C'est par cette voie que les atomistes sont allés se précipiter en tant d'aussi grossières erreurs. Souvenez-vous du raisonnement que faisait Épicure chez Lucrèce (*lib.* IV *et* V), par rapport au soleil, lorsqu'il disait : « Mes yeux m'attestent que le soleil n'est qu'un globe de la grandeur de deux mètres; donc il n'a pas la grandeur qu'on lui attribue. »

Or, comme Épicure, en parlant ainsi, ne voulait pas reconnaître que le soleil est cent quarante mille fois plus grand que la terre, par la seule raison que son œil n'apercevait pas cette gran-

deur; de même, lui et son école ne veulent pas reconnaître la création de la substance du néant, parce que leur *phantasie* ne peut pas s'*imaginer* cette création. Et, à l'imitation du maître qui s'était arrêté au témoignage de la vue pour décider de la grandeur du soleil, ses dociles écoliers se sont arrêtés au témoignage de l'*imagination* pour juger de l'origine des choses.

Mais comme le jugement de la grandeur appartient au toucher, et non pas à la vue; de même le jugement de la *production de la substance première* appartient à l'entendement, et non pas à l'imagination. En conséquence, il est autant impossible que les atomistes ne se trompent pas par rapport à l'origine du monde, puisqu'ils n'en jugent que par l'*imagination*, qu'il a été impossible à Épicure de ne pas se tromper par rapport à la grandeur du soleil, puisqu'il n'en a jugé que par la vue.

En dehors de l'imagination et des sens, nous avons la faculté de raisonner, la pure intelligence, par laquelle nous connaissons clairement, certainement des *rapports*, des *équations* entre les choses et ce qu'on affirme d'elles, que ni l'*imagination* ni les sens ne sauraient atteindre.

Par cette faculté étonnante, en partant du principe : Que les objets sensibles paraissent d'autant plus petits à l'œil qu'ils en sont plus éloignés, et que le soleil est à trente-huit millions de lieues de distance de la terre, j'en conclus sa véritable gran-

deur, quoique je ne puisse pas la voir; de même, et par la même faculté, je raisonne sur la condition des êtres; je conçois qu'un être contingent, muable, fini, tel que le monde, a dû avoir un principe hors de lui-même; et je conçois aussi, *intelligo*, la création du néant, quoique je ne puisse pas l'*imaginer*.

Dire donc : *Je ne puis pas m'*IMAGINER *le monde sorti du néant; donc il n'a pas été créé du néant*, est aussi absurde, aussi plat, aussi grossier, et, tranchons le mot, aussi bête, que de dire : *Mon œil ne peut voir dans le soleil que la grandeur de quelques mètres; donc il n'a pas d'autre grandeur.*

Ainsi les matérialistes, les atomistes, les athées, ces esprits aussi vides d'idées que remplis d'orgueil, qui nous assurent qu'ils ne prennent que la raison pour point de départ dans la recherche et le jugement du vrai, sont convaincus de ne pas faire usage de la raison dans la plus importante, la plus capitale de toutes les questions; sont convaincus de rejeter ce qui peut être compris par la raison, pour s'attacher à ce qui peut être *imaginé* par la *phantasie*; sont convaincus d'abjurer la raison, de détruire la raison, et de bâtir leur système, en dépit de la raison, sur les ruines de la raison.

19. C'est, du reste, un reproche qu'on peut faire à tous les faux philosophes qui se sont révoltés,

de quelque manière que ce soit, contre le dogme de la création. Lorsqu'ils vous disent qu'ils *conçoivent* les systèmes par lesquels ils ont voulu remplacer ce dogme auguste, ils mentent nécessairement, impudemment à eux-mêmes, soyez-en sûrs. Comprendre, nous l'avons vu déjà, c'est LIRE DEDANS; *Intus legere;* or on ne peut *lire* que dans ce qui est, et la VÉRITÉ EST CE QUI EST. C'est donc dans le vrai qu'on peut lire; c'est le vrai qu'on peut *concevoir;* c'est le vrai qui est *intelligible.* Au contraire, on ne peut pas *lire* dans ce qui n'est pas; or, l'ERREUR EST CE QUI N'EST PAS, OU CE QUI NE PEUT PAS ÊTRE. Le faux est donc *incompréhensible*, *inintelligible*, tout comme le néant est *inimaginable.* Pour pouvoir embrasser ces systèmes et s'y reposer, nos prétendus savants ont dû commencer par s'aveugler volontairement contre les vraies lumières de la raison, par faire violence à la raison, par la chasser de leur esprit; et c'est en se livrant aux errements de leur *phantasie,* c'est en déférant au tribunal de l'imagination une question de raison, qu'ils en sont venus à rejeter, comme contraire à la raison, un dogme qui ne choque que l'imagination; et à repousser comme *inintelligible* un dogme qui est seulement *inimaginable,* pour y substituer des systèmes de leur création, *imaginables*, si vous voulez, mais souverainement absurdes, et dès lors souverainement *inintelligibles.*

En vain ils veulent nous faire croire que c'est par le *besoin de la science*, ou par les nouvelles notions que la raison a acquises sur l'*unité*, la *substance*, l'*infini* et l'*absolu*, qu'ils ont été amenés au *panthéisme* ou au *matérialisme*. Ces notions, qu'ils appellent *nouvelles*, et qui sont aussi anciennes que le monde, les vraies notions de l'*absolu*, du *fini*, de la *substance* et de l'*unité*, mènent, au contraire, tout droit et d'une nécessité logique au dogme chrétien de la création. Ils affirment, ils crient, ils font du bruit, du verbiage, dans un langage aussi inintelligible que leurs idées; mais ils ne démontrent pas. Ce n'est pas par la logique des principes, mais par l'ignorance, l'absence de tout principe, qu'ils ont été entraînés où ils se trouvent, et sont devenus ce qu'ils sont.

Tout est ravagé, tout est vide dans ces intelligences apostates de la foi. Et ce n'est pas la force du raisonnement, mais l'intempérance de leur *imagination*, qui fait tous les frais de leur philosophie. C'est donc au moins ridicule de les voir, tous ces faiseurs de systèmes philosophiques en dehors et contre le christianisme, se promenant le front tout haut, et se donnant tant d'importance.

Ils se disent philosophes, et ils ne sont que des poëtes. Mais des poëtes moins le génie, l'agrément et l'utile de la vraie poésie. Mais des poëtes de bas étage, de la pire espèce, divinisant la matière, faisant de tout ce qu'il y a au monde de plus

lourd, de plus sale et de plus méchant, une partie de la substance divine nécessairement une, spirituelle, pure, sainte et parfaite. Mais des poëtes sans Dieu, pour lesquels tout est Dieu, excepté le Dieu véritable.

Ils se disent des hommes, et ils ne sont que des femmes en toge doctorale ou en paletot. Mais des femmes, moins, bien entendu, la piété, la pudeur, les attraits et le dévouement des femmes chrétiennes. Mais des femmes courtisanes, ne sachant pas rougir, et se faisant une gloire de la débauche de leur esprit et de l'apostasie de leur cœur; *Frons meretricis facta est tibi; noluisti erubescere.* (*Hierem.*, III.)

Ils se disent des hommes faits, et ils ne sont, comme les appelle le docteur Clarke, que des enfants. Mais des enfants, moins la simplicité, l'innocence et la grâce; mais des enfants mutins, insolents, tracassiers. Car ils ne savent philosopher qu'en détruisant toute philosophie, toute morale et toute religion; tout comme l'*âge sans pitié* ne sait s'amuser qu'en jetant à la rivière des monnaies dont il ne connaît pas la valeur, en brisant des objets d'art dont il ne sait pas le prix.

Ils se croient des raisonneurs, et ils ne sont que des *phantasiaques*. Ils se posent en apôtres, en prêtres de la raison, et ils ne sont que les jouets de l'imagination. Ils veulent passer pour des aigles planant dans les régions les plus élevées de la science, et ils ne sont que d'impurs et venimeux

reptiles, se glissant et se plaisant dans les terrains marécageux de l'erreur. Ils se donnent les airs de grands esprits, de hautes intelligences, de génies au-dessus de l'humanité, et ils ne sont que des esprits-matière, des intelligences-corps, des hommes fort médiocres, fort vulgaires, ravalés au-dessous du bon sens du peuple, et confondus avec la multitude des sots, ne pensant que par la *phantasie*, lorsqu'elle ne pense pas par le ventre.

Inaccoutumés à remonter aux vrais principes des choses, étrangers aux théories intellectuelles et abstraites, enfoncés dans la matière, ils ne progressent que comme des malades, vers la mort. Au lieu de philosopher par les *idées*, ils jouent avec des *images*; au lieu de raisonner, ils rêvent; au lieu de penser, ils radotent; au lieu de marcher, ils trébuchent; au lieu d'avancer, ils reculent; au lieu d'arriver au but, ils s'égarent, ils se perdent, et ils égarent et ils perdent les infortunés imbéciles qui les écoutent et les suivent.

Mais ce spectacle si navrant de tant de belles intelligences abaissées, flétries, dégradées par la fausse science et l'intempérance du savoir, n'est pas sans avantage pour nous autres chrétiens. « Rien n'est plus glorieux à la religion, disait Fé-« nelon, que de voir qu'il faille tomber dans des « excès si monstrueux, dès qu'on veut révoquer « en doute ce qu'elle enseigne! » Tout en répandant donc des larmes de compassion et de douleur

sur tant de victimes dans l'ordre religieux et sur leurs bourreaux, et tout en priant Dieu pour leur conversion, tâchons de faire notre profit de leurs erreurs et de leur aveuglement. Apprécions toujours davantage notre bonheur, d'avoir gardé une foi entière et parfaite aux révélations divines que nous apprend l'Église. Attachons-nous avec un empressement nouveau à cet enseignement divin qui seul nous a garantis dans le passé, et seul aussi peut nous garantir, à l'avenir, de si grandes misères et de si grands malheurs ; et, dans les transports de notre contentement et de notre reconnaissance, écrions-nous : O Seigneur ! qu'il est beau de voir que les vérités que vous avez révélées sont *possibles*, sont *raisonnables*, sont *intelligibles*, et par là aussi infiniment croyables ! *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Ainsi soit-il.

SEIZIÈME CONFÉRENCE.

LE DOGME DE LA CRÉATION D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE.

Vidi Dominum, et hæc dixit mihi.— J'ai vu le Seigneur, et c'est lui qui m'a dit ce que je viens vous apprendre.
(*Dans l'Évangile du premier jeudi après Pâques.*)

1. Les apôtres n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit qui, d'après la promesse de Jésus-Christ, devait leur donner l'intelligence et le goût de toute vérité; *Ipse docebit vos omnem veritatem.* Ils étaient encore des hommes grossiers, ignorants, et par cela même tant soit peu prétentieux, philosophes, fiers de leur raison et jaloux de leur dignité.

Lors donc que Marie-Madeleine, en revenant du tombeau, leur dit, avec la simplicité naïve propre à la vérité : « Je viens de voir le Seigneur, et « voilà ce qu'il m'a chargée de vous dire; *Vidi* « *Dominum, et hæc dixit mihi;* » savez-vous comment les apôtres accueillirent ce récit fidèle de la sainte pénitente? Saint Luc nous l'a appris. Ils l'accueillirent comme un délire d'imagination de

femme, et ils ne voulurent pas y croire; *Visa sunt ante illos sicut deliramentum verba hæc; et non crediderunt* (*Luc.*, XXIV).

Or, c'est aussi ce qui arrive à l'Église, dont, d'après le vénérable Bède, Marie-Madeleine a, dans cette circonstance, été la figure; *Mystice Maria Ecclesiam significat.* Dans la personne des apôtres, l'Église de Jésus-Christ a vraiment, réellement vu et entendu le Seigneur; et c'est de sa part et en son nom qu'elle apprend au monde ce que son céleste Époux l'a chargée de dire au monde, et ce qu'il importe le plus au monde de connaître; *Vidi Dominum, et hæc dixit mihi.* C'est de la part et au nom du Seigneur qu'elle présente au monde comme la première et la plus importante vérité que le Seigneur lui ait révélée : Que Dieu est un en trois personnes, et que le Dieu Père tout-puissant a créé, c'est-à-dire fait du néant, le ciel et la terre; *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ.*

Mais les faux sages, dans leur prétention orgueilleuse de s'en rapporter en tout à leur esprit grossier, à leur science ignorante, à leurs lumières ténébreuses, à leur raison déraisonnante, ne veulent pas se soumettre à cet enseignement de haute raison et de haute piété que leur offre l'Église, et croient faire acte de dignité, d'indépendance, de raison, en repoussant avec dédain, comme un rêve, une invention de l'homme, cette

grande vérité de Dieu, pour y substituer l'enseignement de la démence et de l'impiété; *Et visa sunt ante illos sicut deliramentum verba hæc; et non crediderunt.*

Nous avons vu, dans le cours de nos conférences de cette année, combien cette apostasie de la foi, cette conduite de la raison philosophique vis-à-vis de l'Église, lui a été funeste, à cause des plates erreurs touchant l'origine du monde où elle a été entraînée. Aujourd'hui nous devons voir combien cette même raison philosophique est encore plus inexcusable de rejeter le dogme de la création, à cause, 1° de la magnificence, 2° de la philosophie, 3° de la vérité que renferme ce dogme, tel qu'il nous a été révélé dans les Livres saints.

Mais ne vous attendez pas, mes frères, à ce que je vous explique dans tous ses détails l'histoire de la création, telle qu'elle se trouve dans la Bible : le cours entier de nos conférences d'une année, et même de plusieurs années, n'y suffirait pas. Je ne m'arrêterai qu'aux passages les plus saillants de cette histoire divine, et les plus propres à nous donner l'idée de la *magnificence*, de la *philosophie*, de la *vérité*, qui brillent dans la révélation de ce dogme.

Je vous ai démontré, dans ma dernière conférence, que le dogme de la création est souverainement *possible*, *raisonnable*, *concevable*, et par

cela même *croyable*, en m'appuyant sur des raisonnements humains. Aujourd'hui je veux vous apprendre que ce dogme auguste est encore infiniment plus *possible*, plus *raisonnable*, plus *concevable*, et par conséquent plus *croyable*, en n'invoquant que le témoignage infaillible, lumineux, magnifique, de la parole de Dieu.

Ce n'est donc plus des extravagantes énormités des philosophes que nous allons nous attrister aujourd'hui. Nous allons, au contraire, nous réjouir, et élever nos esprits et nos cœurs par les grandes, sublimes et magnifiques pensées des prophètes et des apôtres, touchant la création, auxquels Dieu s'est manifesté, que Dieu a inspirés et chargés de nous transmettre les vérités que nous croyons dans l'Église; *Vidi Dominum, et hæc dixit mihi.*

Quant à l'auguste Marie, mère de Jésus-Christ, félicitons-la, cette Reine des cieux, dans ces jours d'une joie sainte, commémoratifs de la véritable résurrection de son Fils chéri, de laquelle a rayonné dans le monde la lumière des révélations divines : *Regina cœli, lætare*, etc.

PREMIÈRE PARTIE.

2. Avant de voir dans quels termes s'est exprimée l'Écriture sainte par rapport à l'œuvre de Dieu dans l'ordre naturel, la création, il faut voir dans quels termes elle s'est exprimée

par rapport au grand Artisan de cette œuvre, à Dieu lui-même. On ne peut se faire une idée juste de la création que lorsqu'on s'est formé une idée juste du Créateur; et c'est parce qu'ils ne connaissaient pas Dieu de la manière parfaite dont nous le connaissons, que les anciens philosophes n'ont jamais rien compris à la vraie origine du monde.

Mais Dieu n'est parfaitement connu que de lui-même; c'est donc à lui à nous dire ce qu'il est. Il l'a fait comme il lui convenait de le faire, en une seule parole; et dans cette parole unique et toute divine il nous en a plus dit, plus révélé, plus appris de son incompréhensible nature, que tous les livres qui sont sortis de la plume de l'homme. Il l'a fait, lorsqu'il a dit à Moïse, le premier historien de ses merveilles, le premier secrétaire intime de ses mystères... Mais qu'a-t-il dit à Moïse? Raison humaine, abaisse-toi, replie tes ailes devant la majesté de la parole de Dieu, et, pénétrée d'un religieux respect, dans le silence de l'étonnement, dans l'humilité de l'adoration, dans le bonheur de l'extase, écoute ton Dieu parlant de lui-même, se définissant lui-même, renfermant dans un mot tout lui-même, et disant à Moïse : « JE SUIS CELUI QUI SUIS ; EGO SUM QUI SUM ; » et ajoutant : « Tu diras aux enfants d'Israël : CELUI QUI EST m'envoie auprès de vous; *Hæc dices filiis Israel* : QUI EST *misit me ad vos*. (*Exod.*, c. III.) »

Dieu n'est donc que CELUI QUI EST; *Qui est;*

Ego sum qui sum. O parole grande ! ineffable parole ! O parole immense dans sa petitesse, sublime dans sa signification naïve, profonde, mystérieuse, magnifique dans sa simplicité !

D'après cette étonnante parole, « Je suis celui qui suis, celui qui est, » Dieu n'est que l'Être. L'Être, rien de plus, rien de moins, est son véritable nom, son nom essentiel, incommunicable, glorieux. *Être,* ce ne sont que quatre lettres, deux syllabes ; mais ces syllabes et ces lettres résument à elles seules toute l'histoire, toute la vie de la Nature increée. *Être* n'est qu'un mot, mais ce mot renferme tout le mystère de l'Être infini ; *Qui est. Ego sum qui sum.*

D'après cette étonnante parole : « Je suis celui qui suis, celui qui est, » Dieu seul est son propre être, dans lequel l'être et l'essence, la possibilité et l'actualité,—distinguées en tout ce qui n'est pas Dieu,—sont la même chose, et se confondent dans une seule et même conception indivisible; en sorte que Dieu est l'unique substance dans laquelle l'être est la vie, la vie est l'opération, l'opération est la puissance, la puissance est la nature, la nature est l'être, l'être est Dieu, comme Dieu est l'être; *Qui est. Ego sum qui sum.*

D'après cette étonnante parole : « Je suis celui qui suis, celui qui est » au temps présent, à la signification indéfinie, au sens absolu et sans autre adjonction; Dieu est l'être simple et non composé,

l'être en réalité et non par *accident*, l'être par nécessité et non par contingence, l'être par essence et non par participation ; l'être ayant en lui-même le principe, la cause, la raison de son être ; l'être substantiel, l'être par essence, l'être qui n'est ni déterminé à aucun genre, ni particularisé à aucune espèce, ni circonscrit à aucune individualité créée, ni borné par aucune limite. Et si Dieu est l'ÊTRE, et si l'Être par essence est Dieu; si *être* est pour Dieu sa nature, son essence, son actualité éternelle; « JE SUIS CELUI QUI SUIS » signifie encore que, tandis qu'on peut concevoir tout ce qui n'est pas Dieu comme pouvant ne pas être, ne pas exister; on ne peut concevoir Dieu que comme le seul être toujours étant, toujours existant. Le même mot signifie encore qu'il n'y a que Dieu qui renferme son essence dans son existence; qu'on ne peut séparer l'existence de Dieu de son essence, pas plus qu'on ne peut séparer la raison de l'essence de l'homme; et que celui qui dit « DIEU » dit un être essentiellement existant, comme qui dit « Homme » dit un être essentiellement raisonnable. C'est dire que tout hors de Dieu est contingent, et que CELUI QUI EST est seul l'être nécessaire, l'être essentiellement subsistant, l'être absolu, l'être universel, l'être infini, l'être parfait; *Qui est. Ego sum qui sum* (1).

(1) « Ex hoc manifestum est quia solus Deus est ens per suam « essentiam; solus Deus est suum esse. Omnia vero alia sunt

3. Mais ce ne sont pas les seules merveilles, les seuls mystères que renferme en elle-même cette immense parole. JE SUIS CELUI QUI SUIS signifie encore que rien *n'a été* en Dieu, rien *n'y sera,* mais que tout y EST, comme il EST lui-même. Après avoir donc entendu que DIEU EST, il ne faut pas demander : *Quand il a été?* Il ne faut pas répondre : *Il a été toujours, il ne cessera jamais d'être.*

Ces mots, « *Toujours* et *A jamais,* » disent certainement beaucoup; mais ils ne disent pas autant que le mot IL EST. *Toujours* et *A jamais* indiquent un passé et un avenir. *Toujours* et *A jamais* sentent la succession et le temps. Il n'y a pas de temps, de succession, d'avenir, de passé dans CELUI QUI EST. Il EST, et voilà tout. Ce mot seul signifie un présent tel qu'il convient à Dieu; un présent sans commencement et sans fin; un présent complet, infini, indivisible; un présent d'un instant unique, résumant en lui toute l'éternité. Ce mot seul exprime d'une manière autant sublime que claire et précise la permanence immobile, inaltérable, absolue, infinie, de l'être de Dieu, l'éternité de Dieu; *Qui est. Ego sum qui sum.*

Ce qui est étendu peut l'être toujours davantage; ce qui est étendu est en état de *puissance* à une extension nouvelle. Il n'*est* donc pas *tout;* il

---

« entia per participationem. Deus est IPSUM ESSE SUBSISTENS, « omnibus modis indeterminatum. (S. Thomas.) »

y a quelque chose appartenant à lui qui n'*est* pas en lui. Cela ne saurait convenir à CELUI QUI EST, et qui, pour cela, EST tout lui-même, et ne peut rien attendre de plus, rien avoir de moins. Sous ce rapport donc, la même parole, JE SUIS CELUI QUI SUIS, signifie aussi qu'en Dieu il n'y a rien d'étendu, comme il n'y a rien de successif; qu'il n'y a ni *en deçà* ni *au delà*, comme il n'y a ni passé ni avenir. Après avoir donc entendu Dieu s'exprimer de cette manière, il ne faut pas demander non plus, *Où il est?* comme il ne faut pas demander : *Quand il a été?* IL EST, par rapport à l'espace, dans tous les points de l'espace, sans l'espace : comme il est, par rapport au temps, dans toutes les périodes du temps, sans le temps. Il n'est dans aucun lieu particulier, comme il n'appartient à aucune durée particulière. Il est de tous les espaces et de tous les lieux, et en même temps hors de tout lieu et de tout espace : comme il est de tout temps et de toute durée, et en même temps hors de toute durée et de tout temps. Il est partout, comme il est toujours. Il est immense, comme il est éternel; *Qui est: Ego sum qui sum.*

Par rapport à son origine, après avoir appris que DIEU EST, qu'IL EST CELUI QUI EST, moins encore est-il permis de demander, *De qui Dieu tient son être?* puisque « JE SUIS CELUI QUI SUIS » signifie qu'il est l'Être *par soi*, et non par un autre. Et comme la *manière* d'être est conforme à la *nature* de tout

être, Dieu étant l'Être *par soi*, il est aussi *par soi* dans sa manière d'être. N'ayant reçu l'être de personne, il n'a non plus reçu de personne rien qui ait pu améliorer son état et perfectionner sa manière d'être. Il trouve en lui-même ce qui lui est nécessaire, afin d'être ce qu'il doit être, afin d'être tout lui-même. Il est dégagé, dans sa manière d'être, de toute loi de dépendance et de toute condition de servitude auxquelles se trouve assujetti tout être ayant reçu quoi que ce soit d'un autre être, ayant puisé ailleurs qu'en soi-même la moindre chose pour compléter son être. Celui qui est est donc absolu dans sa manière d'être, aussi bien que dans son être même ; c'est-à-dire qu'il est aussi indépendant qu'il est éternel et immense.

L'infinité aussi de tous les autres attributs de Dieu est renfermée dans la même parole. Je suis celui qui suis signifie que Dieu est *le plus être* de tous les êtres, l'être par excellence, l'être au suprême degré, à la plus haute puissance de l'être, résumant et puisant en lui seul tout être et toute manière d'être ; l'être réunissant virtuellement en lui toute la force, toute la vertu, toute l'énergie, toutes les qualités, tous les modes, toutes les conditions, toutes les nuances de l'être, mais d'une manière sublime, spirituelle et parfaite. Dès lors il n'a, il ne peut avoir de privation d'aucune espèce. Il n'a pas de défaillance, de défaut, de borne dans aucune de ses manières d'être, dans

aucun de ses attributs, dans aucune de ses perfections : comme il n'en a pas dans son être. Il est donc sage sans limite, puissant sans limite, juste et bon sans limite; il est infini en tout. — L'être absolu et l'infini sont synonymes. — Il est le *non plus ultra* de la perfection, le comble de toute perfection; il est l'être infiniment parfait et parfaitement infini; *Qui est. Ego sum qui sum* (1).

Enfin cette même parole, tout en exprimant la perfection, la plénitude, l'infinité de l'être de Dieu, exprime aussi ses rapports ineffables avec tous les autres êtres. JE SUIS CELUI QUI SUIS signifie non-seulement que Dieu est l'ÊTRE, qu'il est à lui seul son être, mais encore qu'il est le principe, la cause, la raison, la source de tout être et de tous les êtres. Car il n'y a que CELUI QUI EST qui puisse faire que *soit* ce qui n'*est* pas; qui puisse réaliser tout être hors de lui, par la fécondité infinie de

(1) « Deus est MAXIME ENS. In quantum non habet aliquod « esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat. Esse « hominis determinatum est, ad hominis speciem, quia est re- « ceptum in natura speciei humanæ. Esse autem Dei, cum non « sit receptum in aliquo, sed sit ESSE PURUM, non limitatur ad « aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se ha- « bet. Sicut *esse* in universali acceptum ad infinita se extendere « potest; ita DIVINUM ESSE infinitum est. Deus comprehen- « dit in se totam perfectionem *essendi*. Omnis privatio imper- « fectionem designat quæ longe a Deo est. Infinitum convenit « Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt; quia nec ipse ali- « quo finitur, nec ejus essentia, nec potentia, nec bonitas; unde « omnia in ipso infinita sunt. (S. Thomas.) »

son propre être, sans lui communiquer rien de sa propre substance. En sorte que la même parole signifie que rien n'existe, ne peut exister, rien n'EST, ne peut ÊTRE, hors de lui, que PAR LUI; et que tout ce qui est par CONTINGENCE n'est et ne peut être que par la vertu de celui qui est de toute NÉCESSITÉ; et que c'est de la plénitude de son être que tout être EST; sans que cette communication d'être change en rien la condition et la manière d'être de CELUI QUI EST.

Partant, après avoir entendu Dieu parler ainsi de lui-même, nous savons, sans avoir besoin d'avoir recours aux philosophes, que Dieu est l'ÊTRE qu'aucune création ne fatigue, qu'aucune opération ne dérange, qu'aucune largition n'épuise, qu'aucune difficulté n'arrête, qu'aucun événement n'altère, et qui, après avoir, un million de fois, redoublé l'œuvre immense de l'univers, reste toujours dans toute l'intégrité infinie de son être; reste toujours CE QU'IL EST, l'Être souverain, l'Être infini, l'Être parfait, le seul Être existant entièrement en lui-même, l'Être lui-même; *Qui est. Ego sum qui sum.*

On ne saurait donc rien dire de Dieu de plus grand, de plus digne, de plus sublime, de plus complet, de plus majestueux, de plus magnifique, que cette parole : IL EST. En disant, IL EST, tout est dit. Après avoir dit qu'IL EST, il ne reste plus rien à dire. Cette seule parole résume tout

Dieu, Dieu n'étant, ne pouvant être que CELUI QUI EST; *Qui est. Ego sum qui sum.*

Maintenant que notre esprit, élevé par la main de Dieu même, se trouve placé à une grande hauteur par rapport à la connaissance de Dieu, nous pouvons mieux saisir ce qu'il y a de grand, de sublime, d'admirable, de divin dans les formules sacrées par lesquelles il a daigné nous révéler le dogme de la création.

4. La Bible, le LIVRE par excellence, le répertoire de toute vérité, le dépôt auguste de la pensée de Dieu, des desseins de Dieu, des oracles de Dieu, des mystères de sa sagesse, de sa puissance, de sa bonté qui se rapportent à l'homme; la BIBLE, dis-je, débute par ces mots : « AU COMMENCEMENT DIEU CRÉA LE CIEL ET LA TERRE; *In principio creavit Deus cœlum et terram.* » Oh, que ce début est sublime! que cet exorde est magnifique! que cette parole est éblouissante de lumière, majestueuse de grandeur, imposante d'autorité! On ne pouvait exprimer d'une manière plus claire, plus précise, plus tranchante et plus digne, l'origine des choses. On ne pouvait mieux s'y prendre pour constater qu'il n'y avait rien d'existant avant que Dieu l'eût créé!

Mais il ne faut pas s'étonner, dit saint Basile, d'entendre Moïse s'exprimer d'une si admirable manière. Il paraît que ce grand prophète a eu le

bonheur de voir par les yeux de l'intelligence, comme s'il eût été un ange, le saint et auguste visage de Dieu; que Dieu l'a ramené à l'origine du monde, et l'a fait assister, comme si Dieu l'accomplissait en ce moment, à l'œuvre de la création. En sorte que Moïse ne nous a raconté de cette grande œuvre que ce qu'il en a vu de ses yeux et entendu de ses oreilles (1).

Mais tâchons de pénétrer, autant que cela est possible, dans le sens de ces mots divins, dont chacun pourrait fournir le sujet d'un livre et même de plusieurs livres, et, en tous cas, le sujet de la contemplation et de l'extase de toute la vie de l'homme.

Au sens littéral, par le mot « AU COMMENCEMENT, *In principio,* » c'est d'abord, d'après les interprètes et les Pères, comme si l'on eût dit : *En les primordes du temps et du monde;* lorsque la durée, l'ordre des choses successives ou bien le temps a commencé avec le monde (2). Pour saint Basile et saint Ambroise, le même mot signifie aussi : *Dans un instant,* sans que le plus petit intervalle de temps, le plus petit retard ait trouvé place entre l'acte de la volonté divine et son effet. Car le principe

---

(1) « Divinæ ipsius faciei conspectu, perinde ac angeli dignatus, ea quæ a Deo audivit nobis refert. » (*Homil.* I, *in* HEXAEMERON.)

(2) « *In principio,* id est, *ante omnia,* ita ut nihil Deus creaverit ante cœlum et terram. (*Apud A Lapid., in Genes.*) »

est indivisible; et comme le principe d'un chemin n'est pas le chemin, le principe d'une maison n'est pas la maison; de même le principe du temps n'est que l'instant, mais il n'est pas le temps (1).

« Au commencement, *In principio,* » signifie donc : avant tout commencement, avant tout ordre de principes, avant toute série de faits, avant toute existence de choses; lorsque rien n'avait encore commencé; lorsque rien n'avait eu aucune espèce de commencement et d'existence; lorsque tout, Dieu excepté, était à commencer.

Au commencement, *In principio,* signifie : lorsque tout n'était que *possible* et que rien n'était en *acte;* lorsque tout n'était qu'à l'état d'idée, de pensée, de dessein intérieur dans l'entendement divin, et que rien encore n'était un phénomène extérieur, un fait accompli, une réalité physique; lorsque rien n'était ni matériel, ni sensible, ni concret; lorsque tout allait commencer, allait exister, allait être fait; lorsque rien n'existait encore, excepté Dieu; rien n'était encore fait, rien n'avait commencé de ce qui commence, Dieu n'ayant pas de commencement.

Au commencement, *In principio,* signifie : que

(1) « *In principio*, id est, *in momento* citra omnem etiam minimam temporis morulam ; ante tempus. Nam impartibile est « principium. Sicut initium viæ nondum est via, et initium « domus nondum est domus, sic principium temporis non est « tempus, sed instans. (*S. Basil. Homil.* I, *in* Hexaem. — « *S. Ambros. lib.* I, *in idem opus.*) »

c'est de cet instant que Dieu se plait à réaliser le décret, arrêté de toute éternité, de commencer le monde, et d'accomplir une série d'opérations *ad extra ;* n'ayant opéré *toujours* qu'*ad intra,* en lui-même, par la Génération éternelle d'une Parole infinie, par l'éternelle *Spiration* d'un infini Amour ; et que c'est dès cet instant qu'il a commencé à former des créatures, en les faisant causes diverses à leur tour, causes secondes, causes finies : tout en restant lui-même Cause unique, Cause première et Cause infinie; et en imprimant sur elles, par voie de *ressemblance* ou par voie de *vestige*, le cachet, les armoiries et l'image de son être et de sa manière d'être, de l'Unité de sa nature, de la Trinité de ses personnes, de l'énergie de sa fécondité, de la force de sa puissance, de l'éclat de sa sagesse, des coordinations et des rapports de son amour. C'est, au sens littéral, la signification de cette grande parole : Au commencement, *In principio.*

5. Mais, à la différence du langage de l'homme, qui n'a qu'un seul sens, une seule signification, le langage de Dieu est si fécond et si puissant, qu'un seul de ses mots a plusieurs significations, plusieurs sens : tout comme la sagesse de Dieu atteint différents buts par un seul moyen, et produit des effets différents par une seule opération ; et ces différents sens sont tous réels, tous dans l'intention

de celui qui a prononcé ce mot : pourvu que ces sens soient en harmonie avec les autres vérités divines. Non-seulement donc toute parole de Dieu est vérité, mais elle résume et comprend toute vérité.

En grec, remarque Tertullien, le mot exprimant *le commencement* est *archée*, qui signifie non-seulement la principauté de l'*ordre*, mais aussi la principauté du *pouvoir*; et c'est pour cela que, chez les Grecs, les magistrats et les princes s'appelaient *archontes*. On peut donc, selon cette autre signification, prendre le mot *Au commencement*, comme indiquant le pouvoir et l'autorité; car c'est en grand prince, en grand roi, en déployant le pouvoir le plus étendu, l'autorité la plus absolue, que Dieu créa le ciel et la terre (1).

Mais voici, d'après les Pères, une autre signification du même mot, bien plus magnifique et plus élevée. Saint Basile établit, comme un canon d'exégèse : « Que, dans l'histoire de la création, le sens mystique et allégorique se trouve à côté du sens littéral, et que la *vérité* de l'histoire renferme toujours le mystère et la prophétie du dogme théologique (2). »

Ainsi donc, dit encore le même grand docteur,

---

(1) « *In principio*, id est, *in principatu*. In principatu enim et « potestate fecit Deus cœlum et terram. (*Cont. Hermog.*) »

(1) « Ubique historiæ inspersum est mystico modo theologiæ « dogma. (*Homil.* VI.) »

par ce mot *In principio*, DANS LE PRINCIPE, comme par d'autres mots qui suivent dans cette même histoire, l'Écriture sainte a voulu nous élever, du premier instant, et par une voie et un ordre mystérieux, à la connaissance du Fils unique de Dieu (1).

Mais comment le mot EN LE PRINCIPE nous rappelle-t-il le VERBE ÉTERNEL? Saint Ambroise va nous l'apprendre. Rappelons-nous, dit-il, que, dans l'Apocalypse, le VERBE DE DIEU s'est appelé lui-même le PREMIER et le Dernier, le PRINCIPE et la Fin de tout. Rappelons-nous aussi que lorsque ce même Fils de Dieu fut sommé par l'insolence des Juifs de déclarer qui il était, et de formuler son véritable nom; il daigna répondre, pour l'instruction de son Église et du monde, par ces paroles, qui seules suffiraient pour nous convaincre qu'il était vraiment Dieu, aucun homme n'ayant jamais parlé ni pu songer à parler ainsi; il dit : « Moi je « ne suis que le COMMENCEMENT, le PRINCIPE, par « qui tout commence, et qui, dès ce moment, « commence votre salut ou votre perte. » Et, en effet, JÉSUS-CHRIST, selon sa divinité, est le PRINCIPE de tout, parce que rien n'est avant lui; il est aussi la fin de tout, parce que rien n'est au delà de lui. Moïse ayant donc dit : que c'est « EN LE PRINCIPE que Dieu créa le ciel et la terre, » et JÉSUS-CHRIST

(1) « Via quadam et ordine ad Unigeniti notitiam nos Scrip- « tura perducit. (*Hom.* III.) »

ayant dit de lui-même : JE SUIS LE PRINCIPE et le COMMENCEMENT de tout; nous savons, d'une manière certaine, que le PRINCIPE, en lequel *Dieu a créé le ciel et la terre*, n'est que JÉSUS-CHRIST, dont l'évangéliste saint Jean a dit aussi : « Que toutes les choses ont été faites PAR LUI, et que rien n'a été fait SANS LUI (1). »

Saint Paul paraît avoir voulu, lui aussi, faire le commentaire de ce même mot de Moïse « EN LE PRINCIPE, » lorsqu'il a prononcé ces magnifiques paroles : « Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né avant toute créature. Car tout a été bâti sur lui; les choses visibles et les invisibles, dans le ciel et sur la terre, l'universalité des êtres n'a été créée que par lui et en lui. Il est avant tout, et le tout n'a d'être et de consistance qu'en lui. Ainsi, il n'est pas éloigné de chacun de nous; car c'est en lui que nous tous avons l'être, le mouvement et la vie (2). »

---

(1) « Est etiam initium mysticum, ut illud est : *Ego sum Primus et Novissimus, Initium et Finis* (*Apoc.*, I); et illud in « Evangelio, quod interrogatus Dominus : *Quis esset?* Respondit : INITIUM *qui et loquor vobis* (*Joan.* VIII). Qui vero, « et, secundum divinitatem, est INITIUM omnium, quia nemo « ante Ipsum; et FINIS, quia nemo ultra Ipsum. In hoc ergo « principio, id est, in Christo, fecit Deus cœlum et terram. Quia « per ipsum omnia facta sunt; et sine ipso factum est nihil « (*Loc. citat.*) » Saint Augustin a dit aussi : « Non in principio « temporis, sed in Christo; cum Verbum esset apud Patrem, per « quod facta sunt omnia. »

(2) « Christus imago Dei invisibilis, primogenitus omnis crea-

Oh ! que ces interprétations, ces rapprochements sont importants ! Nous y voyons que Jésus-Christ, notre Sauveur, est la première et la dernière parole des Livres saints, le principe et la fin de toutes les révélations divines; *Finis legis Christus est.* Nous y voyons la grandeur de ces mêmes Livres, les rapports ineffables, les sublimes harmonies qui les lient ensemble, et en font un tout magnifique, admirable, divin !

Mais le mot « créa, *creavit,* » qui suit immédiatement dans le récit de Moïse, n'est pas moins magnifique. Il signifie, dit saint Ambroise, que ce que Dieu a opéré a été vu, mais que personne n'a pu voir son opération, tant elle a été instantanée; que celui qui, dans un instant, par un acte de sa volonté, a épuisé la majesté d'une œuvre si grande, n'a pas eu besoin de calculer d'avance l'efficacité de sa force, la puissance de sa vertu, la perfection de son art; et que Dieu a fait avec tant de rapidité que ce qui n'*était* pas, *fût*, que, dans cet immense prodige, ni la volonté n'a été un seul instant séparée de l'opération, ni l'opération de la volonté; et que *vouloir* et *créer* fut pour Dieu un

« turæ. Quoniam in Ipso condita sunt universa, in cœlis et « in terra, visibilia et invisibilia; omnia per Ipsum et in Ipso « creata sunt. Ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant « (*Colos.*, I). Non est longe ab unoquoque nostrum : in Ipso « enim vivimus, movemur et sumus (*Act.*, XVII). »

seul, un simple et même acte, une seule, une simple et même opération (1).

6. Ce qui suit, au second verset de l'histoire que nous expliquons, a aussi une magnificence toute particulière. « Mais la terre, continue l'é-« crivain sacré, était vide et stérile; les ténèbres « en enveloppaient la surface et en faisaient un « abîme; seulement l'Esprit de Dieu planait sur les « eaux; *Terra autem erat inanis et vacua, et te-« nebræ erant super faciem abyssi; et Spiritus Dei « ferebatur super aquas.* » Or, la magnificence de ces mots est singulièrement dans la grandeur du dogme théologique qu'ils renferment, et qui se trouve, comme nous en a prévenus saint Basile, dans chaque mot de cette admirable histoire. Cet *Esprit de Dieu planant sur les eaux* n'était pas du vent ou de l'air; c'était, dit saint Basile s'appuyant sur la tradition, la troisième des Personnes divines; car, par les mots « Esprit de Dieu, » l'Écriture sainte entend toujours l'Esprit-Saint qui complète la divine et heureuse Trinité. Ainsi, par le mot Dieu, Moïse nous avait révélé le Dieu père; par le mot « en le principe, » comme viennent de

(1) « Nemo operantem vidit, sed vidit operatum. Nec artis « usum, nec virtutis expendit, qui, momento suæ voluntatis, « majestatem tanti operis implevit : ut ea quæ non erant, esse « faceret tam velociter, ut neque voluntas operationem præ-« curreret, neque operatio voluntatem. »

nous l'apprendre les docteurs de l'Église, il nous avait révélé aussi le VERBE ÉTERNEL, le DIEU FILS, en qui et par qui tout a été fait. Et maintenant qu'il nous parle de l'ESPRIT DE DIEU comme de la vertu divine fécondant la nature des eaux, voilà que Moïse, dit le même docteur, nous révèle le DIEU SAINT-ESPRIT comme prenant part, lui aussi, à la création du monde (1).

Oh ! que cette révélation, dans l'éclat de sa magnificence, est précieuse pour notre foi ! Voilà l'auguste dogme de la Trinité divine, que l'incrédulité regarde comme une invention des chrétiens, révélé, connu depuis vingt siècles au moins avant l'établissement du christianisme ! Voilà cette Trinité divine se révélant elle-même dès l'origine du monde, et nous voilà instruits que la création est l'œuvre de toutes les trois personnes divines, est l'œuvre de l'ineffable Trinité !

Et que ces mêmes paroles : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux, » sont belles, sont poétiques, mais d'une poésie toute divine ! Par ces paroles, Moïse, dit encore saint Basile, nous montre cet Es-

(1) « Verius est et majoribus nostris comprobatum, quod « SPIRITUS DEI SANCTUS ille dictus sit ; eo quod observatum « est Scripturam, eum ejusmodi appellatione peculiariter designare, ac nullum alium spiritum Dei nominare quam SANCTUM « ILLUM qui divinam et beatam Trinitatem complet. Nimirum « *ferebatur super aquas*, hoc est naturam aquæ ad fœturam « præparabat. Quare satis ex hoc liquet, ab actu creandi Spiritum Sanctum non abfuisse. (*Homil.* II.) »

prit de Dieu comme s'étendant sur les eaux et leur communiquant une force fécondatrice, tout comme l'oiseau s'étend sur ses œufs pour les faire éclore, sur ses petits pour les échauffer et les faire vivre (1). Saint Jérôme s'exprime de la même manière (2). Et saint Augustin, à l'aide de son génie, s'élevant encore au-dessus de ces belles conceptions, a dit que c'était d'une manière tout idéale, mystérieuse, ineffable, que l'Esprit de Dieu se promenait sur les eaux, c'est-à-dire, comme la pensée et l'amour de l'architecte se promène sur l'édifice qu'il a imaginé de bâtir (3).

Mais nous trouvons dans l'Écriture même une interprétation de ces mêmes paroles, qui ajoute encore à leur magnificence. La terre venant de sortir du néant était, d'après Moïse, ténébreuse, obscure, impuissante à rien produire, plongée dans les eaux, de manière qu'elle ne paraissait qu'un abîme. Or cet état de la terre, sous le rapport physique, à l'époque de la création première, était dans sa vérité historique, d'après les prophètes et saint Paul, la figure et la prophétie de l'état où devait se trou-

(1) « *Ferebatur super aquas*, id est, *confovebat ;* et ita « naturæ aquarum vim tribuebat vivificandi : instar incubantis « avis et vitalem quamdam facultatem iis, quæ foventur, im- « pertientis. (*Hom.* II.) »

(2) « Sicut aquila incubans super ova et pullos. (*Quæst.* « *hebraic.*) »

(3) « Sicut superfertur rebus fabricandis voluntas et idea « fabri. »

ver la terre sous le rapport moral, à l'époque de la rédemption, qui a été une seconde création, une création nouvelle; *Secundus homo. Nova creatura* (I, *Cor.* 47; II, v). Car à cette époque aussi la terre, dépouillée de la lumière de la vérité, des ornements des vertus, était enveloppée dans les ténèbres épaisses de toutes les erreurs, croupissait sous les eaux de tous les vices; *Non est scientia Dei in terra. Non est qui faciant bonum. Maledictum, mendacium, adulterium inundaverunt.* (*Osee*, XIV, et *Psal.* XIII.) Et l'Esprit de Dieu, qui, uni aux eaux de la création, releva leur nature inerte, féconda la terre et la rendit capable de produire des êtres vivants, de germer toute espèce de plantes, de fleurs et de fruits, figurerait aussi le même Esprit-Saint qui, quarante siècles plus tard, uni aux eaux de la rédemption, aux eaux du Baptême, les aurait rendues capables d'engendrer les enfants de Dieu, les fidèles, et aurait changé la surface de la terre, en y faisant germer les arbres de toutes les institutions chrétiennes, les fleurs et les fruits de toutes les vertus; *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur; et renovabis faciem terræ.* (*Psal.* CIII)(1). O magnificence! o richesse des livres saints, en même temps historiquement vrais et mystérieusement prophétiques!

---

(1) Qu'on se souvienne que, le samedi saint, cette histoire de la création se lit sous le titre de *Prophétie*.

7. Mais rien, dans l'histoire de la création, n'est plus beau ni plus magnifique que cette parole : « Et Dieu dit : Que la lumière se fasse; et la lumière « se fit; *Dixit Deus : Fiat lux; et facta est lux.* » Longin lui-même, littérateur païen, dans son traité Du sublime, n'a pu s'empêcher d'admirer ces quelques mots de nos Livres saints, et de reconnaître, d'avouer qu'ils sont le plus parfait modèle, le *non plus ultra* de la beauté et de la sublimité du style. Mais c'est dire que jamais le style de l'homme ne s'est élevé, n'a pu s'élever si haut; c'est dire que c'est ici le style de Dieu.

On ne saurait, en effet, trouver dans le langage humain un tour plus heureux, une phrase plus frappante, une locution plus propre à nous donner une idée claire, exacte, précise, autant que nous pouvons l'avoir, de l'indépendance de la toute-puissance de Dieu, que cette parole : « Dieu dit : Que la lumière se fasse, et la lumière se fit. » Le style est ici à la hauteur du sujet. Nous apprenons, par cette parole si magnifique, si élevée et si au-dessus de la manière de s'exprimer propre à l'homme, que, pour Dieu, vouloir, c'est opérer; parler, c'est créer; ordonner, c'est faire des prodiges.

Mais ne nous y trompons pas, nous avertit saint Basile; il ne faut pas prendre dans le sens matériel le mot « *Dieu* dit; » il ne faut pas croire que Dieu ait renfermé sa pensée dans un son de voix, et qu'il

ait eu besoin de prononcer un mot physiquement articulé pour déclarer sa volonté et la faire exécuter. Ce serait ravaler Dieu à la condition de l'homme, comme l'ont fait les poëtes. D'après les vrais principes de la foi chrétienne, le *dire* de Dieu, le *commander* de Dieu, n'est autre chose qu'accomplir le premier mouvement de son intelligence, son Verbe, puisque c'est par le Verbe que Dieu a tout fait. C'est ainsi que Dieu parle (1).

Mais, quelle que soit la manière de parler propre à Dieu, il est certain que Dieu a parlé ou a manifesté son VERBE, produisant, par son efficacité infinie, la lumière et tous les êtres. Or, si Dieu a parlé ou manifesté son Verbe, il faut de toute nécessité supposer que des êtres intelligents étaient là présents, qui ont entendu cette parole et reçu cette manifestation. C'est vrai ; et ces êtres intelligents étaient les millions de millions d'anges que Dieu avait créés déjà, et dont, d'après l'opinion de tous les Pères, de tous les docteurs et de l'Église elle-même, Moïse a compris la création dans le mot CIEL, que Dieu créa avant tout ; *In principio creavit Deus* COELUM. Ce sont les anges que Job nous assure avoir assisté à la création et applaudi aux œuvres du Créateur. C'est donc en présence des

(1) « Non vocalibus organis cogitata committens. Fabulosum « est enim dicere Deum ad suas cogitationes declarandas tali « circuitione indigere. Magis pium est, primum motionis intel- « ligentis imperium Verbum esse Dei. (*Hom.* III.) »

anges que Dieu articula (laissez-moi m'exprimer ainsi) et leur manifesta cette grande parole qui créa en un instant la lumière; *Dixit : Fiat lux; et facta est lux.* Mais, pendant que Dieu leur faisait connaître le merveilleux effet de son Verbe, il leur révélait ce même Verbe, non-seulement dans son origine éternelle, mais aussi dans les mystères que ce Verbe devait opérer dans le temps, en se faisant homme; et, par les différentes œuvres que Dieu accomplissait par ce Verbe dans l'ordre de la nature, il leur présentait, sous des symboles matériels, les œuvres encore plus étonnantes qu'il devait accomplir plus tard par ce même Verbe, dans l'ordre de la grâce. Et c'est par la foi et l'adoration des mystères de ce Verbe devant s'incarner, mystères qu'ils avaient sous leurs yeux en figure et en prophétie, que, comme je l'ai prouvé ailleurs (IXe Conférence, § 6), les anges ont été sauvés eux aussi, et admis à la vision béatifique, à la gloire de Dieu.

En effet, Dieu disant : « Que la lumière soit faite; » Dieu ayant par ce seul VERBE chassé les ténèbres et créé la lumière matérielle au temps de la création du monde physique, aurait, d'après un magnifique passage de saint Paul, figuré Dieu qui, à l'époque de la rédemption du monde, devrait, par ce même Verbe fait homme, par la prédication de sa doctrine, chasser les ténèbres spirituelles du monde moral, les erreurs, et créer la lumière de la vérité et de la science divine; *Deus qui jussit de*

tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Jesu. (II *Corinth.*, IV.)

8. Ensuite Moïse continue en ces termes son histoire : Dieu DIT : « Que le firmament se fasse, » et le firmament se fit; *Dixit : Fiat firmamentum; et fecit firmamentum.* Dieu DIT encore : « Que la terre germe toute espèce d'herbes verdoyantes et toute espèce d'arbres fructifères; » et cela se fit ainsi à l'instant; *Et ait : Germinet terra herbam virentem et lignum fructiferum ; et factum est ita.* Dieu dit aussi : « Que deux flambeaux se fassent, « pour distinguer le jour et la nuit. » Et par ce mot Dieu fit le soleil, la lune et les étoiles; *Dixit Deus fiant luminaria, et dividant diem et noctem ; fecitque Deus duo luminaria, et stellas.* Mais il faut s'arrêter un instant à ces derniers mots, « Dieu dit, et il fit *le soleil et les étoiles;* » car ce sont peut-être les mots les plus magnifiques, les plus grandioses de cet admirable récit. Le soleil est cet immense corps lumineux, ce corps de feu, un million et trois cent mille fois, comme nous l'avons dit déjà (XIVe Conférence), plus grand que la terre. Les étoiles sont, comme nous l'avons vu aussi (même endroit), ces milliers de milliers de soleils, dont le plus petit est neuf cent mille fois plus grand que notre globe, et qui sont les centres d'autres systèmes planétaires, d'autres mondes : comme le

soleil est le centre, l'étoile de notre système, de notre monde.

Oh! que cette phrase, « Dieu DIT, et il fit le soleil et les étoiles, » est donc grandiose, sublime dans sa simplicité! Elle nous apprend que la formation de tous ces corps, si merveilleux par leur grandeur, si multipliés par leur nombre, si étonnants par leurs mouvements, en si plein accord par leurs harmonies, n'a coûté à Dieu qu'un mot prononcé avec une espèce d'indifférence: « Dieu dit, et il fit le soleil et les étoiles! » Convenez que Moïse ne pouvait mieux exprimer l'absence de tout travail, de toute gêne, de toute hésitation, de toute difficulté de la part du Créateur, dans l'accomplissement de ses grandes œuvres, et sa pleine confiance dans la sagesse de ses desseins, dans l'énergie de sa volonté, dans la puissance de sa parole!

A l'exception de l'homme, qui, en raison de l'auguste personnage dont il était la figure, JÉSUS-CHRIST, a été créé d'une façon toute particulière, Moïse nous dit que toutes les créatures sont sorties du néant de la même manière, à un simple signe de volonté du Créateur.

C'est toujours en DISANT: « qu'une chose se fît, » que Dieu a fait toutes les choses; c'est-à-dire que Dieu a tout fait en parlant à sa manière, par sa Parole, par son Verbe. L'histoire de la création par Moïse n'est donc que le commentaire anticipé de

cette grande parole de saint Jean : « Tout a été fait par le Verbe, et rien n'a été fait sans lui. » Ainsi, ces deux écrivains inspirés, à deux mille ans de distance l'un de l'autre, se parlent mutuellement, s'entendent et se répondent; et la Genèse est la préface de l'Évangile, et l'Évangile le complément de la Genèse; et ces deux Livres sacrés s'éclairent, s'expliquent l'un par l'autre, et tous les deux servent au même but, la gloire de Dieu, et l'instruction et le salut de l'homme !

Saint Paul a fait, lui aussi, un beau commentaire de l'histoire de la création par ces mots : « Dieu a parlé au néant comme à l'être, et le néant lui a répondu avec la même docilité, avec la même promptitude que s'il eût été l'Être; *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* » Oh ! que cette parole est belle, magnifique et sublime ! Elle nous montre Dieu (passez-moi cette expression) s'épanchant hors de lui-même, hors des limites de sa réalité sans limites, se présentant au bord du néant, parlant au néant, et le néant l'entendant comme s'il eût eu des oreilles, lui obéissant comme s'il eût eu de l'intelligence, et se présentant à lui comme s'il eût été, lui aussi, une réalité; *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* (*Rom.*, IV.)

9. Mais rien n'égale en beauté et en magnificence la traduction, le résumé que David nous a donné de toute l'histoire de la création. Voulez-vous

savoir, nous dit-il, comment tout ce monde existe? Je vais vous le dire, moi, en deux mots : « Dieu DIT, » et tout fut fait. Dieu ORDONNA, et tout fut créé; *Dixit, et facta sunt. Mandavit, et creata sunt.* » Oh! que ces mots sont pleins de sens et *de discours!* Ils nous apprennent que c'est le propre de l'homme de faire peu à peu ce qu'il fait; de le défaire même très-souvent, pour le refaire sur un autre plan, sur d'autres proportions; que c'est le propre de l'homme d'avoir besoin de temps, de méditation, de patience, de travail, aussi bien que de mille moyens, de mille instruments, pour faire ses œuvres; mais que Dieu n'a pas eu besoin, pour faire les siennes, pour faire le monde, de tracer d'avance des plans, de former des desseins, de faire des études, de combiner des éléments, d'arranger des pièces, de mesurer les distances, de calculer les poids, de balancer les forces; qu'il n'a pas eu besoin de revoir, de corriger rien du plan primitif qu'il s'était formé dans sa sagesse infinie; qu'il n'a eu rien à y ajouter, rien à en retrancher, lorsqu'il l'a voulu réaliser; mais que tout lui était parfaitement connu d'avance; qu'il n'a pas eu besoin de revenir, à plusieurs reprises, sur ses œuvres; qu'il n'a pas eu besoin de préparer aujourd'hui la matière des corps célestes, et le lendemain leur donner leur forme; mais qu'au même instant où ils furent créés, le ciel eut ses Anges, le firmament ses étages, la terre ses strates, le

soleil sa splendeur, les étoiles leurs mouvements, tout comme l'herbe eut ses semences, les arbres leurs fruits, les animaux leur âge mûr; toutes les choses eurent en même temps leur commencement et leur fin, leur ébauche et leur complément; se trouvèrent parfaites en elles-mêmes, et en harmonie avec le but et la perfection du tout; et qu'au signal donné par Dieu, à un clin de son œil, à un mot de sa bouche, à un acte de sa volonté, toutes les créatures sortirent de l'abîme du néant aussi achevées, aussi coordonnées les unes aux autres, aussi parfaites que l'intelligence divine les avait pensées, la volonté éternelle les avait décrétées. *Dixit, et facta sunt. Mandavit, et creata sunt.*

Ces mêmes mots nous apprennent encore que cette immense machine de l'univers a commencé à jouer, à fonctionner, au même instant où ses différentes pièces ont été fabriquées; et que si elle, cette machine, a continué depuis six mille ans et continuera jusqu'à la fin, sans qu'elle ait eu besoin d'être restaurée une seule fois, sans que jamais une de ses pièces soit sortie de sa place, sans que jamais rien de ses immenses et infinis ressorts se soit cassé; c'est, d'après saint Basile, que les ordres primitifs de Dieu ne furent pas seulement des créations, mais aussi des lois imposées à la nature (1), et qui ont tracé à tous les êtres

(1) « Vox illa tum emissa ac primum illud præceptum lex « naturæ evasit. (*Hom.* V.) »

les règles invariables qu'ils ont à suivre, les conditions auxquelles ils doivent se mouvoir et se perpétuer, et que les choses une fois faites, elles l'ont été pour toujours; *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* (*Psal.* XXXII.)

Ces mêmes mots nous apprennent enfin que la matière et ses propriétés, les causes et leurs effets, les forces et leurs résultats, les éléments et les corps qui en ont été formés, les principes et leurs conséquences, tout, en un mot, est sorti de la même mine, a eu la même origine, la même raison, la même base, le même commencement; que tout n'a été qu'une pensée de l'intelligence de Dieu, un signe de sa volonté, un acte de sa puissance, un écho de sa parole se réalisant dans le néant; que l'idéal du monde est sorti tout fait, tout d'un jet de l'intelligence divine, comme le fait rejaillit complet du son de sa parole; qu'il n'y a point eu d'intervalle entre la cause et l'effet, le mot et la chose, entre le commandement et son accomplissement; en sorte que le même instant qui entendit cette parole en vit l'exécution immédiate, complète et parfaite; *Dixit, et facta sunt. Mandavit, et creata sunt.*

10. Oh! qu'elles sont donc nobles, sublimes, magnifiques, les formules sacrées de l'Écriture sainte par lesquelles le dogme de la création nous a été révélé! La majesté de ces paroles, disait saint Basile, éblouit mon esprit, écrase mon imagination,

arrête ma langue, et m'empêche d'en parler; *Orationem meam admiratio hujus sententiæ sistit.* (*Hom.*, III.) Mais comment se fait-il que tout le monde ne les comprend pas, ne les admire pas, ne s'y plaît pas, n'en est pas également frappé? Je vais vous le dire, ajoutait ce Docteur. Il n'y a pas d'oreille humaine qui soit digne de la grandeur de ces paroles divines; *Ecquis auditus magnitudine eorum quæ dicuntur, dignus est?* (*Hom.*, I). Aussi les philosophes, les incrédules, les esprits vains et orgueilleux, n'ayant qu'une oreille toute matérielle, humaine, n'y entendent rien, n'y comprennent rien, et ils n'aperçoivent que l'homme là où est Dieu. Ce sont ces malheureux dont parle l'Écriture sainte, qui écoutent sans entendre, qui ont les yeux ouverts sans voir; *Videntes non vident, audientes non audiunt neque intelligunt.* (*Matth.*, XIII.) Pour bien écouter les paroles de Dieu, il faut avoir ce que le Prophète appelle l'OUÏE DE L'OREILLE; *In auditu auris obedient mihi.* (II *Reg.*, XXII.) Et cette OUÏE DE L'OREILLE est l'ouïe de la foi, c'est-à-dire l'ouïe docile et obéissante des âmes simples cherchant sincèrement la vérité, des enfants de Dieu, et qui en fait les écoliers de Dieu aptes à saisir l'enseignement divin; *Et erunt docibiles Dei.* (*Joan.*, VI.) Saint Thomas a fait aussi cette belle et importante remarque, que l'intellect humain ne pouvant rien voir, rien comprendre ici-bas sans un mélange quelconque de fantômes

matériels, et sans se tourner aux fantômes qui lui viennent par les sens, trouve cependant, en se soumettant à l'enseignement de la foi, l'immense avantage d'y puiser des fantômes tout nouveaux, et infiniment plus purs que ceux du commun des hommes; en sorte que la raison humaine se purifie, s'élève plus haut par la révélation divine (1).

De là, la froideur, l'indifférence, l'insensibilité stupide, je dirais presque brutale, avec lesquelles l'incrédule lit cette histoire divine; et, au contraire, la joie sainte, le transport, le ravissement, le bonheur avec lesquels vous écoutez ce même récit. C'est que l'incrédule, empêché par la grossièreté de son oreille, par la matérialité des fantômes de son esprit, n'y voit que le travail de l'homme, et n'y entend rien; tandis que vous, par la délicatesse de votre oreille chrétienne, par la pureté des images auxquelles votre intelligence regarde, et bien plus encore par la ferveur de votre cœur, vous y distinguez, vous y reconnaissez le dialecte, l'accent de Dieu, et vous en saisissez le sens élevé et l'immense portée. Réjouissez-vous donc de votre sort; et puisque,—je vous le dirai au nom et avec la parole de Jésus-Christ, — puisque vous avez une

(1) « Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ, nihil videt « sine phatasmate; non intelligit, nisi convertendo se ad phan-« tasmata. Per revelationem novis et purioribus phantasmati-« bus utitur ratio. »

excellente oreille pour entendre, écoutez encore, écoutez toujours; *Qui habet aures audiendi, audiat.* Oui, écoutez encore, écoutez toujours, âmes simples et dociles, vous dit saint Basile, ces paroles de vérité, dont le but n'est pas de nous faire louer par ceux qui les entendent matériellement, mais le salut de l'âme de ceux qui les écoutent pour s'en instruire (1); et après avoir admiré la magnificence de la révélation du dogme de la création, admirez-en la philosophie; c'est le sujet de ma seconde partie.

SECONDE PARTIE.

11. NON-SEULEMENT les chrétiens, mais les païens aussi, qui ont eu connaissance de nos Livres saints, les ont regardés comme des livres renfermant la plus ancienne et la plus sublime philosophie. Mais cette philosophie véritable — parce qu'elle est divine, — formant l'un des plus frappants caractères de la Bible, dans aucune de ses parties ne brille d'un plus vif éclat que dans ce qui s'y rapporte à la création. Chaque phrase, chaque mot de la Bible touchant ce grandiose sujet, présente, à tout esprit qui sait le lire, l'empreinte d'une haute raison, d'une profoude sagesse, d'une philosophie capable de satisfaire, d'étonner même un vrai philosophe.

(1) « Audiamus verba veritatis... quorum finis non est *laus* « *audientium*, sed eorum qui docentur salus. (*Hom.* I.) »

Nous venons de voir ce qu'il y a de grandeur et de magnificence dans le mot que Dieu a prononcé de lui-même, en disant : JE SUIS CELUI QUI SUIS. Voyez maintenant ce qu'il y a de philosophique. C'est d'abord une démonstration complète, éclatante, sans réplique, que Dieu a pu tout créer du néant. Car, *créer du néant*, nous l'avons vu déjà, *c'est donner l'être*. Comment donc ? La chaleur n'a besoin que d'elle-même pour produire la chaleur, la lumière n'a besoin que d'elle-même pour produire la lumière, la science n'a besoin que d'elle-même pour produire la science ; et l'ÊTRE INFINI aurait eu besoin d'autre chose que de sa volonté et de sa parole pour produire des êtres finis ? L'être complet, l'être absolu, l'être universel, l'être nécessaire, ayant en lui toute la plénitude et la perfection de l'être, aurait eu besoin d'autre chose que de son être pour donner l'être, sans partager son être ?

En second lieu, saint Augustin a dit : « A CELUI QUI EST SOUVERAINEMENT, ne peut être contraire que celui qui N'EST PAS ; *Ei qui* SUMME EST, *non potest esse contrarium, nisi quod* NON EST. » (De Natur. Boni, c. 19.) Si donc « CELUI QUI EST » est le nom propre de Dieu, le nom incommunicable, inapplicable à tout autre qu'à Dieu ; il s'ensuit que ce qui n'est pas Dieu ne peut pas dire : « JE SUIS CELUI QUI SUIS, » et qu'on ne peut dire de rien, hors de Dieu : « IL EST. » C'est donc dire que rien, hors de Dieu, n'a

l'être comme Dieu ; rien, hors de Dieu, n'a l'être d'une manière essentielle et absolue; rien, hors de Dieu, n'EST vraiment qu'autant que Dieu, en lui donnant l'être, le fait être; autant que CELUI QUI EST et qui a l'être en soi, c'est-à-dire Dieu, daigne en faire part, hors de lui, et faire être ce qui n'était pas; et rien n'est qu'autant qu'il est créé par Dieu. Tout ce qui est donc, l'univers tout entier, et tous les êtres de l'univers, l'univers et sa matière, et ses formes et ses mouvements, et son ordre et ses harmonies, et sa beauté, n'est donc que par participation à l'être de Dieu, par la grâce de Dieu ; tout a été créé par Dieu, et Dieu seul est l'auteur et le créateur de tout.

Mais hâtons-nous de relever la philosophie des premiers mots par lesquels cette création nous a été révélée.

12. La parole de Dieu ne s'adresse qu'aux esprits dociles, aux cœurs droits, aux âmes simples qui ne demandent pas à l'homme de les instruire de la vérité de Dieu; *Et cum simplicibus sermocinatio ejus.* (*Prov.* III.) Moïse, n'écrivant donc que pour cette espèce de lecteurs, a bien parlé avec l'assurance que lui donnait sa mission d'en haut, avec l'air d'un prophète, avec l'attitude d'un ange venant d'écouter Dieu, avec le ton majestueux, imposant de Dieu même, et comme le fidèle écho de cette voix qui fit trembler le Sinaï; mais il ne s'est pas donné la peine

de prendre des précautions, de ménager certaines susceptibilités, de donner quelque développement à ses paroles. Mais il devait à l'Église, au monde, de ne rien dire qui eût l'air d'être contraire à la raison, tout en disant des choses supérieures et incompréhensibles à la raison; et de préciser le dogme, d'établir la vérité de ce grand fait de Dieu, de manière à fermer la porte, à ne pas laisser de place, dans la suite des temps, aux doutes de la vraie raison, de la raison droite, de la raison raisonnable, de la saine raison. C'est, dit saint Ambroise, ce que Moïse a fait, à la grande satisfaction de la raison aussi bien que de la foi. Oh! que l'ordre de son récit est beau, prévoyant et sage! Moïse commence par mettre hors de toute contestation, par établir, d'un ton d'autant plus imposant qu'il est plus simple, la grande vérité que dans la suite des temps les hommes devaient contracter l'habitude de nier. Il leur rappelle, il leur fait connaître la véritable origine du monde, afin que les hommes ne puissent pas prétexter leur ignorance en croyant que le monde n'a pas eu d'origine. Mais en leur révélant l'origine du monde, Moïse leur révèle aussi l'origine de la matière, la source d'où est sortie toute créature; et par là il a prévenu et rendu inexcusable l'erreur de croire la matière incréée, coéternelle, égale, consort de l'Être divin (1).

(1) « Quam bonus ordo! ut illud primum assereret quod ne-

En disant que c'est seulement de cet instant qu'a commencé la série des êtres hors de Dieu, et que tout, hors Dieu, a eu un commencement, puisque rien avant cette époque n'avait commencé, ni le ciel, ni la terre, ces deux parties de l'univers que nous connaissons, qui nous appartiennent, qui nous touchent, qui nous frappent; en disant qu'avant que Dieu les eût faites, elles n'étaient d'aucune manière, elles n'existaient dans aucune cause matérielle, elles n'avaient aucune réalité préexistante, et que la création a été le commencement du commencement de tout ce qui n'est pas Dieu, la source, le principe, le premier anneau de la chaîne des êtres créés qui s'est déroulée dans l'immensité de l'espace, dans les profondeurs du néant; Moïse a constaté que non-seulement les formes, l'ordre, l'harmonie des êtres universitaires, mais que leur matière aussi a eu un commencement; et par là il a exclu l'hypothèse absurde de l'éternité de la matière, dont, à entendre la raison déraisonnante, Dieu se serait servi pour bâtir et façonner le monde.

Remarquez encore, mes frères, qu'au texte original le mot CRÉA est placé avant le mot Dieu.

« gare consueverunt homines, ut cognoscerent principium esse « mundi, ne sine principio esse mundum arbitrarentur. Dedit « ergo principium mundo; dedit etiam creaturæ informem « materiam, ne anarchon, ne increatam et divinæ substantiæ « consortem crederemus. »

Or, cet ordre, cette transposition de mots a, elle aussi, dit saint Basile, sa beauté et sa philosophie. L'historien sacré a débuté par le mot : « En le principe, » et par là il a prévenu l'erreur de ceux qui auraient pensé plus tard que le monde n'a pas eu de *principe*. Moïse a placé, immédiatement après, le mot « créa, » *fecit*, et par là il nous fait entendre que ce qui a été fait n'est qu'une très-petite portion de ce que le grand Artisan peut faire, le plus mince acte de sa puissance. Mais si le monde a eu un *principe* et a été fait, il est bien naturel qu'on désire savoir qui est le principe du monde, et qui a fait le monde? Eh bien! afin qu'on ne se perde pas en vaines conjectures, en hypothèses absurdes inventées par la raison humaine, Moïse a placé en troisième lieu le mot Dieu, *fecit* DEUS; et, en complétant la phrase par ce grand, excellent et sublime nom de Dieu, le prophète l'a imprimé, ce nom auguste, dans notre esprit comme un cachet constatant la vérité de ce qui est écrit, comme un antidote contre toutes les erreurs humaines (1).

(1) « Quam pulcher ordo iste! Primo apposuit PRINCIPIUM, « ne qui mundum principio expertem esse opinarentur. Deinde « adjecit FECIT, ut ostenderet res conditas minimam esse po« tentiæ opificis partem. Sed si mundus et *principium* habet « et *factus* est, inquiris : quis sit ejus principium ? et quis illius « sit conditor ? Ne forte, si humanis inquiras imaginationibus « a veritate aberres ; præstantissimum DEI nomen, tamquam « sigillum et antidotum in animis nostris, impressit, dicens : « DEUS. (*Hom.* I.) »

Mais saint Ambroise est encore plus énergique et plus explicite sur cette même transposition de mots. En faisant suivre le mot « *créa* » par le mot « *Dieu,* » Moïse, ajoute le grand évêque de Milan, paraît avoir voulu nous dire : « Voilà la terre assise déjà sur sa base, voilà le ciel étendu dans toute son immensité, voilà le monde fait déjà. Qu'il est grand! qu'il est varié! qu'il est beau! qu'il est majestueux! qu'il est étonnant! Voilà une œuvre incompréhensible. Or, voulez-vous connaître l'artisan qui a donné au même instant, à chacune des parties de cette œuvre, son commencement, sa fin et sa perfection? Cet artisan suprême est Dieu, et rien que Dieu; *creavit Deus*. Dans ce mot « DIEU » est la raison de tout, la cause de tout. Le mot « DIEU » dit tout, explique tout. Ce mot seul suffit à satisfaire toute raison raisonnable, à prévenir toutes les chicanes, à confondre tous les sophismes, à répondre à toutes les objections, à résoudre toutes les difficultés. Car Dieu signifie l'Être tout-puissant, et l'Être tout-puissant a pu tout faire de rien. En entendant donc que c'est Dieu qui a fait le ciel et la terre, il ne faut plus balancer, il faut se soumettre; il ne faut plus discuter, il faut croire (1).

(1) « Pulchre ait : *In principio fecit Deus*. Miraris opus? « quæris operatorem? quis principium tanto operi dederit? « quis tam cito id fecerit? FECIT DEUS. Audisti auctorem : « dubitare non debes. »

Écoutons aussi saint Thomas sur le même sujet. Dans ces deux mots, le *ciel* et la *terre*, sont renfermés, dit-il, tous les êtres créés, tous les corps et les matières dont ils sont formés. En disant donc « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » Moïse nous a montré que Dieu a immédiatement créé lui seul, et sans aucune matière préexistante, tous les corps, aussi bien que tous les esprits (1).

Toute puissance, dit encore saint Thomas, a besoin, pour produire son effet, d'un temps d'autant plus court qu'elle est plus grande. Selon que la puissance est plus ou moins grande, elle accomplit plus ou moins rapidement ses opérations. Mais la puissance infinie n'a pas de proportion avec ses effets. Infinie dans sa vertu, elle est infinie aussi par rapport au temps dont elle a besoin pour opérer. Dire et faire est la même chose pour la puissance infinie. Ce qui est produit par création ne passe pas par des degrés, n'a pas de succession de temps; mais se fait dans un instant (2). Or, c'est encore tout cela que Moïse nous a appris par ce simple mot, « Dieu créa. » C'est-à-dire que la formation du ciel et de la terre a été ac-

(1) « Ut ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, « dixit Moyses : In principio creavit Deus cœlum et terram. »

(2) « Major virtus agit in minori tempore. Quanto major est « virtus, tanto minus est tempus. Sed potentiæ infinitæ ad fi- « nita nulla est proportio ; ergo nec temporis. »

complie dans un instant, comme elle a été opérée par un seul acte.

Mais souvenez-vous qu'il y a, même de nos jours, des philosophes qui, tout en admettant que Dieu est la cause du monde, osent affirmer que Dieu n'a pas fait volontairement le monde; mais que le monde est un effet nécessaire de cette cause divine, tout comme l'ombre est l'effet nécessaire des corps, et un flambeau allumé cause nécessaire de la lumière. Or c'est, dit saint Basile, pour prévenir une pareille erreur contestant à Dieu la liberté de la création, que Moïse a débuté par ces mots : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » qui excluent évidemment toute contrainte, toute nécessité de la part du Créateur, et qui, dans leur laconisme divin, nous disent que Dieu n'a fait que volontairement le monde, afin de se faire connaître comme l'Être bon, par ce qu'il a fait d'utile; l'Être puissant, par ce qu'il a fait de très-grand; et l'Être sage, par ce qu'il a fait de souverainement beau (1).

13. Mais pourquoi Moïse n'a-t-il pas dit que Dieu

(1) « Quia quamplures causam mundi Deum esse fatentur, « sed non *voluntariam*, perinde atque corpus umbræ et res « quæ illuminat splendoris causa est; errorem hujusmodi « corrigens Propheta, hoc verborum delectu usus est, dicens : « In principio, etc. » Uti bonus, fecit quod utile est, uti sa- « piens quod pulcherrimum est. Uti potens quod maximum « est. (*Hom*. I). »

a créé *du néant* le ciel et la terre? Parce que le mot hébreu *Bara*, dont Moïse a fait usage en cette circonstance, et que notre interprète a rendu par le mot « créa, » signifie précisément *faire quelque chose de ce qui n'est pas*, c'est-à-dire *du néant*. Par cela même donc que l'historien sacré nous a dit que Dieu « *créa* le ciel et la terre, » il nous a dit que c'est *du néant* que Dieu a fait le ciel et la terre. Si Moïse avait dit, « Dieu créa DU NÉANT, *Creavit ex nihilo*, » il aurait placé là un mot superflu, inutile, qui aurait diminué la majesté, la splendeur de cette grande parole CRÉA, sans rien ajouter à l'extension infinie de sa signification, ni à la clarté de la pensée qu'elle recèle. Si Dieu a *créé* le ciel et la terre, c'est *du néant* qu'il les a créés : car créer c'est faire quelque chose du néant; *Creare est aliquid de nihilo facere* (Saint Thomas).

D'autant plus, dit Tertullien, que lorsque Dieu a fait une chose de quelque chose, l'Écriture sainte ne manque pas de nous en avertir et de nous l'apprendre. Ainsi elle nous a dit que les arbres et les plantes ont été formés de la terre; les reptiles et les oiseaux ont été produits des eaux; le corps de l'homme, du limon; et son âme, du souffle mystérieux de Dieu. Partant, poursuit le grand docteur africain, comme la Bible nous a montré de quoi certaines créatures ont été formées, toutes les fois que ces créatures ont été formées de quelque

chose qui préexistait déjà; de même en ne nous disant pas de quoi une chose a été faite, elle nous apprend assez que cette chose a été faite du néant. Ainsi ne nous ayant pas dit de quoi a été formée la lumière, elle nous a dit assez clairement que la lumière n'est pas dans la matière, n'est pas une qualité essentielle de la matière et des corps lumineux, car les corps lumineux n'ont été créés que trois jours après la création de la lumière; mais que la lumière, cette belle, étonnante, merveilleuse créature, le plus spirituel des êtres matériels, a été faite du néant.

Ainsi donc, par cela même que l'Écriture sainte ne nous dit pas de quoi Dieu a fait le ciel et la terre, elle nous dit assez explicitement que Dieu les a créés du néant. Si Dieu les avait créés d'une matière préexistante, l'Écriture nous l'aurait certainement dit. Mais elle ne nous l'a pas dit, parce qu'elle ne pouvait pas nous dire ce qui n'a pas été. Quel moyen donc de s'y tromper, et de croire qu'ait été fait de quelque chose ce dont il n'est pas dit qu'il a été fait de quelque chose? Je m'incline donc, concluait Tertullien, devant la majesté des Livres saints; j'adore ce passage qui, en m'apprenant les choses faites et le grand Faiseur des choses, m'a pleinement appris comment ont été faites les choses (1).

Moïse a laissé à d'autres prophètes le soin de

(1) « Hoc ipso quod non ostenditur ex aliquo factum, mani-

faire des commentaires sur sa grande parole, « Dieu créa, » et de nous expliquer d'une manière plus explicite le monde créé du néant. Plus tard, l'Esprit de Dieu, inspirateur des Livres saints, introduira Job nous indiquant la terre assise sur le néant; David affirmant que les cieux n'ont d'autre base, d'autre principe que la puissance de la parole de Dieu; la mère héroïque des Machabées, encourageant au martyre son petit enfant par ces belles paroles : « Je te supplie, mon fils, de regarder le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et de te rappeler que c'est *du néant* que Dieu a fait tout cela (1). Plus tard, saint Paul nous a dit que Dieu n'a créé le monde qu'en vertu de cette toute-puissante parole par laquelle il parle au néant avec le même succès qu'il parle à l'être, et que les choses qui ne sont pas sortent de ce qui n'est pas, avec la même facilité que d'autres choses sortent de ce qui est (2).

Mais, au commencement, l'Écriture devait parler comme elle a parlé. Il était essentiel que les premiers mots du Livre sacré portassent d'une manière frappante le caractère, le sceau de l'inspiration di-

---

« festatur ex nihilo factum. Adoro Scripturæ plenitudinem, « quæ mihi et Factorem manifestat, et facta. »

(1) « Peto, nate, ut adspicias ad cœlum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quod ex NIHILO fecit illa Deus. » (Mac., lib. II, c. 7.)

(2) « Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt. »

vine, du langage de Dieu articulé par l'homme; et par conséquent l'œuvre la plus étonnante, la plus compliquée, l'œuvre immense de la création ne devait être annoncée aux hommes que dans les termes les plus simples, les plus nets, les plus courts, les plus précis, sans explications et sans commentaires, qui auraient eu l'air de ravaler le langage de Dieu jusqu'au dialecte de l'homme. La création du monde ne pouvait être annoncée d'une manière convenable, et digne de la grandeur et de la majesté du Dieu qui l'a faite, que par ces mots, sublimes à force d'être simples : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre; *In principio creavit Deus cœlum et terram.* » Convenez donc, mes frères, que ce début est philosophique autant qu'il est majestueux.

Rien encore n'est plus philosophique que cette parole : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux. » Remarquez bien, nous dit saint Cyprien, que, d'après l'historien sacré, l'Esprit de Dieu ne faisait que *planer sur les eaux*, mais qu'il n'était pas *mêlé aux eaux;* c'est-à-dire que Moïse a prévenu l'erreur du *Dieu âme substantielle du monde, se communiquant personnellement aux choses matérielles*, en ne nous montrant l'Esprit de Dieu que comme le dispensateur généreux de tout don, de toute vertu, de toute fécondité, distribuant de sa plénitude toute-puissante, accordant, par un trait do son inépuisable bonté, aux choses informes et stériles

les qualités propres à produire les effets que Dieu voulait produire par elles, sans leur communiquer rien de sa substance : tout comme un soleil invisible qui échauffe tout ce qu'il éclaire, et devient l'âme de tout ce qui est animé, la vie de tout ce qui vit, sans rien communiquer de lui-même, sans rien perdre de lui-même, sans se partager, sans s'épuiser lui-même (1).

14. Mais tout l'ensemble de cette admirable histoire n'est pas moins philosophique. Dieu aurait certainement pu créer dans un seul instant tous les êtres avec toutes leurs qualités, tout l'univers dans toute sa perfection. On sait que saint Augustin est même d'avis qu'il en a été ainsi, et que les six jours de la création n'indiquent que l'ordre dans lequel Dieu a révélé aux anges, et plus tard à Moïse, en six manifestations différentes, les différentes parties d'une œuvre qu'il avait accomplie dans un instant. Et cette opinion n'est pas défendue par l'Église, pas plus que l'opinion que les six jours de la création n'ont pas été des jours naturels, mais six grandes époques dont il est impossible de préciser la durée. Mais, quoi qu'il en soit de ces deux opinions opposées, il est certain que si

(1) « Non quod ipse sit substantialis anima singulis manans; « sed distributor magnificus, de sua plenitudine, proprias efficientias singulis dividit et largitur : quasi sol omnia calefaciens, omnium viventium anima. »

la création nous avait été présentée comme accomplie dans un seul instant, nous n'aurions connu que d'une manière obscure et implicite la grande vérité : Que Dieu a, lui directement, donné à tous les êtres, non-seulement l'être, mais aussi leurs formes, leurs forces, leurs vertus, leurs propriétés. Ce n'est que par l'ordre dans lequel Moïse nous a tracé l'histoire de cet immense fait de Dieu, que cette vérité, aussi importante que celle de la création du néant, nous est manifestée sans nuage, dans tout l'éclat de sa splendeur, dans toute l'extension de sa fécondité.

En effet, en sachant que la terre de la première création, ensevelie sous les eaux, n'était qu'un abîme ténébreux et stérile, et que ce n'est que le troisième jour, lorsque Dieu, la délivrant de l'encombrement des eaux, lui donna la vertu végétative, qu'elle apparut couverte d'arbres et de plantes, avant même que le soleil, — qui n'existait pas encore, — l'eût échauffée de ses rayons; nous concevons, dit saint Ambroise, que la terre aurait pu rester à jamais dans cet état primitif, comme elle y était restée jusqu'au troisième jour; que sa fécondité n'est pas l'œuvre du soleil, et que la terre ne doit qu'à l'Esprit de Dieu, à la parole de Dieu, sa forme, son énergie, la beauté de ses ornements et la variété de ses productions (1).

(1) « Ostendere voluit Deus, quia nec mundus ipse haberet « gratiam, nisi eum vario cultu Operator ornasset. »

En sachant par Moïse que, par la création de la lumière et sa séparation des ténèbres, au premier jour, les cieux ont rayonné de splendeur, même avant la création du soleil et des étoiles, qui n'eut lieu que le quatrième jour; et que, pendant quatre jours, le monde, encore sans soleil et sans lune, n'en eut pas moins ses nuits et ses jours; *Et factum est vespere et mane dies unus;* nous apprenons, dit saint Basile, de la manière la plus claire et la plus précise, que le soleil n'est pas l'auteur ni le père de la lumière, n'est pas le principe de la végétation et de la vie; que les fonctions qu'il exerce maintenant dans la nature ne lui appartiennent pas en propre, ayant été exercées déjà *sans lui* et *avant lui*, et que c'est la plus stupide et la plus impie de toutes les idées d'en faire un Dieu, ou une partie de Dieu même (1).

Enfin, par cette inversion que nous signale Moïse, d'effets ayant eu lieu avant et indépendamment de leurs causes naturelles, par le seul commandement de Dieu, nous apprenons d'une manière sensible que la lumière n'appartient pas essentiellement au corps lumineux, ni le mouvement aux corps mobiles, pas plus que la fécondité n'appartient essentiellement à la terre; que Dieu aurait pu immé-

(1) « Ideo telluris ornatus, sole est antiquior, ut ii qui errore « decepti sunt, solem tamquam rerum, ad vitam pertinentium, « auctorem desinant adorare... Ne solem lucis auctorem et « patrem appellarent. (*Hom.* V et VI.) »

diatement par lui-même, sans le soleil, éclairer toujours le monde, comme, sans le soleil, il l'a éclairé pendant quatre jours; que Dieu aurait pu immédiatement par lui-même, sans les corps moteurs, mouvoir toujours les corps, comme sans les corps moteurs il sépara les eaux, et mit en mouvement toute la nature; que Dieu aurait pu immédiatement par lui-même, sans père et sans mère, faire naître tous les hommes, comme sans père et sans mère il fit naître le premier homme; et, en un mot, que si Dieu a établi que ces mêmes effets qu'il produisit, lui, immédiatement la première fois, comme *Cause première*, fussent, dans la suite des temps, produits par les *causes secondes*, il n'y a pas été obligé par la nécessité, mais poussé par sa bonté, afin, dit saint Thomas, de partager avec ses créatures la grande condition, le grand privilége d'être CAUSE; mais qu'en réalité, dit saint Ambroise, c'est de Dieu que tous les êtres ont reçu leur être et leurs fonctions, c'est à la volonté de Dieu que le ciel et la terre doivent non-seulement leur matière et leur subsistance, mais aussi leur beauté, leur ordre et leurs mouvements (1).

C'est cette même doctrine que David a renfermée dans deux mots, ayant dit : « Les cieux n'ont

(1) « Voluntati igitur Dei stat in se cœlum et terra, et vo- « luntate Dei movetur et nutat. *Quia in manu ejus sunt om-* « *nes fines terræ.* »

« été établis que par le Verbe de Dieu, et toute « leur vertu n'est que l'effet du souffle de sa bouche « divine; *Verbo Domini cœli firmati sunt; et spi- « ritu oris ejus omnis virtus eorum.*» (*Psal.* XXXII.) Oh! que cette parole est pleine, elle aussi, de haut sens et de vraie philosophie! D'abord, il y est question de Dieu et de son Verbe, *Verbo Domini*, et du Saint-Esprit comme procédant de l'un et de l'autre; *Et spiritu oris ejus*. Voilà donc encore l'auguste mystère de la TRINITÉ révélé, connu, annoncé au monde en termes assez clairs, plusieurs siècles avant la prédication chrétienne. Mais laissons de côté le dogme théologique, pour nous arrêter un instant au dogme philosophique de cette grande parole.

Cette parole est, elle aussi, un second commentaire en abrégé de l'histoire de la création. Car c'est nous dire que les choses créées n'ont leur base que dans la matière, dont Dieu forma avant tout le ciel et la terre; mais que cette même matière du ciel et de la terre n'a, à son tour, sa base que dans la parole toute-puissante de Dieu; *Verbo Domini cœli firmati sunt*. C'est nous dire que même la matière que Dieu a créée du néant n'a aucune qualité essentielle et propre à elle, n'est rien, ne vaut rien, ne fait rien par elle-même; n'a d'autre nature, d'autres formes, d'autres qualités, d'autres forces, que celles que l'Esprit de Dieu lui a communiquées; n'a d'autres lois que celles qu'il a plu au

grand Artisan de lui donner; *Et spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. C'est nous dire que la chaleur et l'électricité, la pesanteur et le mouvement, l'attraction et la répulsion, l'élasticité et la roideur, les sympathies et les affinités, toutes les propriétés des éléments, toutes les qualités des corps, toutes les modifications des substances, toutes les substances des êtres, toute opération de la nature, et tout résultat, toute cause physique et tout effet, n'ont leur principe et leur raison d'être que dans la vertu que le souffle divin a donnée à la matière. C'est nous dire que cet arrangement si merveilleux et si parfait de l'univers ne doit rien au tourbillonnement des atomes, au choc, au frottement des planètes, aux combinaisons aveugles du hasard; mais que tout a été pensé, voulu, créé, établi, fixé par Dieu; tout est l'effet de la puissance, de la sagesse, de l'amour de Dieu, car tout cela n'existe que par l'énergie du Père, la fécondité du Verbe, le souffle du Saint-Esprit; *Verbo Domini cœli firmati sunt; et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.*

15. Enfin, par cette grande et belle pensée du prophète, nous pouvons aussi nous expliquer la belle et grande pensée de saint Paul disant : « C'est « en Dieu que nous avons l'existence, le mouvement « et la vie; *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.* » Mais cette parole de saint Paul, profon-

dément philosophique, est encore très-édifiante.

Les choses créées ne subsistent que par les mêmes causes qui les ont produites. Lorsque la cause donne l'*être*, et non pas simplement une *manière d'être*, il faut que cette cause soit toujours présente, et qu'elle continue sans cesse son action communicative de l'*être*; autrement l'effet qu'elle avait commencé à produire cesserait à l'instant même, comme s'il n'eût jamais été produit. C'est que la chose qui n'a pas l'être *par soi* dès le commencement, ne l'a pas non plus dans les instants successifs de son existence, et a besoin que celui qui lui a donné l'être la première fois le lui donne toujours; sans quoi elle cesserait d'être.

On a beau éclairer une chambre pendant des siècles; aussitôt que les corps lumineux manquent, les ténèbres se font. On a beau étourdir toute une ville, pendant de longs jours, par le son d'un bourdon; aussitôt que la cause produisant le son s'éloigne, le silence se fait. On a beau faire marcher des wagons à la vapeur pendant des années; aussitôt que la vapeur s'éteint, le repos se fait pour ces wagons, comme s'ils n'avaient jamais été mis en mouvement. Et pourquoi? Parce que le flambeau allumé, le bourdon ébranlé, la vapeur agissant, sont la cause par laquelle la lumière EST, le son EST, le mouvement EST; et cette cause cessant, son effet cesse d'*être*, lui aussi.

Or, Dieu étant CELUI QUI EST, c'est lui qui donne

l'être, et qui est la cause première de l'être dans tout ce qui n'est pas lui. S'il retire donc à ses créatures son action communicative de l'être, il n'y a plus d'être pour elles, et le néant se fait.

Mais l'être n'est donné que par création, car *créer, c'est donner l'être*. Donné par création, il ne peut être conservé que par la continuation de l'action créatrice. Ainsi l'action créatrice de Dieu est bien différente de l'action *formatrice* de l'homme. Celui-ci ayant fait une statue ou une œuvre quelconque, l'œuvre, la statue, subsistent sans lui. Et pourquoi? Parce que l'homme faisant quoi que ce soit, ne fait que donner des *formes* différentes à la matière; mais il ne la *crée* pas, il ne lui donne pas l'*être*. Mais Dieu ayant *créé* les êtres, leur ayant donné l'*être*, aucun être créé ne peut continuer à être sans Dieu. Aucun être créé, n'ayant pas l'être par soi, ne l'ayant que par CELUI QUI EST, ne peut se conserver dans son existence que par la continuation de l'action créatrice sur lui, par une série non interrompue de créations nouvelles de tous les instants. C'est ainsi que la conservation des êtres créés n'est, dit saint Thomas, qu'une création continuée par l'action de l'ÊTRE INCRÉÉ; *Conservatio est continuata creatio*. Or le *mouvement* et la *vie* ne sont que la manière d'être de ce qui EST; le mouvement et la vie supposent l'*être*. Point de vie ni de mouvement sans l'*être*. Et puisque c'est par Dieu que nous recevons l'*être*, c'est aussi par lui

que nous recevons le *mouvement* et la *vie ;* et comme c'est en Dieu que nous *sommes*, de même nous n'*agissons*, nous ne *vivons* qu'en Dieu. C'est là la profonde philosophie que contiennent ces mots de saint Paul : *In ipso vivimus, movemur et sumus.*

Nous sommes donc des édifices n'ayant leur fondement qu'en Dieu, des arbres n'ayant leurs racines qu'en Dieu, des effets n'ayant qu'en Dieu leur cause première, leur cause nécessaire, leur cause continuelle, incessante, inséparable; puisque nous avons, il est vrai, l'*être*, nous *sommes* nous-mêmes; mais non pas *par nous-mêmes, non pas en nous-mêmes ;* mais en Dieu, par Dieu et avec Dieu; et si Dieu se retire de nous, l'édifice de notre existence s'écroule, l'arbre de notre vie se dessèche, la cause de nos mouvements cesse. Notre vie donc, nos mouvements, notre être, ne sont qu'un prodige non interrompu de la puissance de CELUI QUI EST PAR LUI-MÊME ET EN LUI-MÊME, un don continuel de sa miséricorde, une aumône incessante de sa charité; *In ipso vivimus, movemur et sumus*. Et lorsque nous oublions Dieu, méconnaissons Dieu, foulons aux pieds les dogmes de Dieu, ses lois, son culte, sa religion, nous sommes des monstres d'ingratitude aussi bien que des prodiges de stupidité. Car qu'est-ce que nous faisons lorsque nous nous livrons au désordre? Êtres frêles, chétifs, pauvres insectes d'un jour, n'ayant

d'autre apanage qui nous soit propre que le néant, et le mal qui est pire que le néant; nous faisons les forts, les braves, dit Job, contre la toute-puissance de CELUI QUI EST, et par laquelle seule nous *sommes; Roboratus es contra omnipotentem;* nous nous révoltons contre Celui de qui dépend notre vie, notre action, notre être, plus intimement, plus nécessairement que la lumière ne dépend du soleil, la chaleur du feu; *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Nous nous roidissons contre Celui qui n'a qu'à souffler pour nous faire disparaître, n'a qu'à retirer de nous sa main pour nous anéantir. Qu'est-ce donc que cela, si ce n'est pas le comble en même temps de la folie, de l'ingratitude et de l'impiété?

Pour moi, mes frères, — et je crois que vous, vrais chrétiens et esprits intelligents et sages, vous avez les mêmes sentiments et les mêmes idées; — pour moi, fier d'être le serviteur de ce Dieu, et, par surcroît d'honneur, d'être encore, quoique indigne, l'un de ses ministres, je l'avoue, je le déclare, que ma gloire est de révéler la gloire de Dieu; ma grandeur est d'annoncer ses grandeurs; ma science est de me pénétrer de sa science; mon bonheur est d'aspirer à son bonheur; mes délices sont de m'extasier dans la contemplation de ses perfections, d'approfondir ses mystères, d'expliquer ses lois, de publier ses merveilles, de prêcher ses miséricordes, de vivre à lui, en lui et par lui, par affection aussi et par amour, puisque je ne vis qu'en

lui, à lui et par lui, par la condition de ma nature, par la nécessité de mon être; *In ipso vivimus, movemur et sumus.*

Or que dites-vous, mes frères, de tout cela? N'est-ce pas de la philosophie, de la haute philosophie, de la philosophie en même temps de l'esprit et du cœur, de la raison et de l'amour, et par conséquent de la vraie philosophie? Car, d'après Platon lui-même, la vraie philosophie n'est que la connaissance et l'amour de Dieu.

Ce n'est cependant qu'un petit essai, un petit échantillon de la philosophie que renferme la révélation du dogme de la création. Voyez maintetenant comment et pourquoi cette même révélation n'est et ne peut être que vérité. C'est le sujet de notre dernière partie.

TROISIÈME PARTIE.

16. La négation suppose toujours l'affirmation, comme la culpabilité suppose l'innocence, la maladie suppose la santé, la mort suppose la vie. Comme donc ce n'est que l'être vivant qui peut mourir, ce n'est que l'être sain qui peut tomber malade, ce n'est que l'être innocent qui peut devenir coupable; de même ce n'est que ce qui est affirmé qui peut être nié. Et vous comprenez par là, mes frères, que c'est avec raison qu'on a dit que l'erreur n'est que la négation d'une vérité déjà

connue, d'une vérité reçue, d'une vérité attestée. Ah! il n'y a que la vérité qui soit affirmative, car la vérité est l'être; l'erreur est toujours négative comme le néant.

Ainsi donc, pour que la raison philosophique ait pu nier le dogme de la création, il faut de toute nécessité admettre que ce dogme était précédemment connu, précédemment cru, précédemment professé parmi les hommes. La raison philosophique n'aurait jamais pensé à nier la création du monde *du néant,* en s'appuyant sur le principe que *rien ne se fait de rien*, si elle n'avait rencontré des hommes croyant déjà comme une vérité, comme un dogme religieux, que le monde a été créé du néant.

En effet, dans le livre le plus ancien du monde, l'Écriture sainte, dont quelque partie remonte à vingt siècles au moins avant Jésus-Christ, on trouve ce dogme présenté, comme nous venons de le voir, dans les termes les plus explicites, les plus formels, comme une vérité incontestable et incontestée, aussi ancienne que le monde. Ainsi, avant que la raison philosophique eût songé à faire des recherches sur l'origine du monde; avant l'existence de toute philosophie, il y a eu au monde des hommes qui ont affirmé par écrit, et qui par conséquent ont su ou cru savoir, que le monde a été *créé* par Dieu, c'est-à-dire *tiré du néant.*

Or ces hommes, qui ont affirmé, qui ont écrit

une pareille doctrine, ont-ils, oui ou non, pu l'inventer? Toute la question est là. Car si ces écrivains, si ces vrais philosophes n'ont pas pu inventer le dogme de la création, il est donc évident qu'ils l'ont appris. Et par qui l'auraient-ils appris, s'il vous plaît? Ils l'auraient appris par d'autres hommes; et ces autres hommes n'ayant pu l'inventer non plus, par qui l'auraient-ils appris à leur tour, si ce n'est par Dieu lui-même? Ainsi, si ce dogme n'a pas été, n'a pas pu être inventé à aucune époque par les hommes, il est évident qu'il leur a été enseigné par Dieu. Si ce dogme n'a pas été, n'a pas pu être une conception, une création humaine, il est donc évidemment une révélation divine, et dès lors il est vérité.

Or, il me paraît, — et il a paru de même aux plus grands hommes du christianisme, et il paraîtra toujours de même à tous ceux qui connaissent les forces bien bornées, la portée bien restreinte de la raison humaine; — il me paraît, dis-je, impossible que l'homme, et même plusieurs hommes de génie, spéculant ensemble, raisonnant ensemble, et travaillant au même but, aient jamais pu inventer, par leur raison, le dogme de la création tel que nous le présentent les Livres saints. Et pourquoi? Par cela même qu'il paraît incompréhensible. Car, comme je l'ai remarqué lorsque je vous ai exposé le dogme auguste de la très-sainte Trinité, la raison n'invente pas ce que

la raison ne comprend pas, ce qui est au-dessus des forces, hors de la portée de la raison. Or, le dogme de la création est de cette nature. La création du néant est une idée infinie; elle n'a pu être conçue, n'a pu naître dans un esprit fini.

Pour nous autres chrétiens, ainsi que nous l'avons vu dans notre dernière conférence, le dogme de la création est *possible*, est *raisonnable* et même *concevable;* nous pouvons nous en rendre compte et pénétrer les rapports qu'il a avec les attributs de l'Être infini; nous pouvons, à l'aide du raisonnement et des principes fondamentaux de la raison, en connaître les raisons, et conclure, avec l'assurance la plus parfaite, que le monde a vraiment été créé par Dieu du néant, et n'a pu avoir d'autre origine. Mais c'est parce que la révélation divine nous a fourni la *première idée* d'une création pareille. Sur ce fondement solide de la parole de Dieu, il a été facile de bâtir ce beau et magnifique édifice de démonstrations et de preuves, que la raison catholique a élevé à ce dogme divin pour le mettre à l'abri des vents de toute doctrine humaine. Nous autres chrétiens, nous pouvons bien entrer dans la grandeur des puissances de Dieu; *Introibo in potentias Domini;* mais c'est parce que Dieu même nous en a, par sa révélation, ouvert la porte. Nous autres chrétiens, nous voyons clair dans le mystère de la création, dans le secret des œuvres de Dieu; mais c'est

parce que la lumière de sa parole, de son Verbe, nous a précédés pour éclairer nos sentiers et diriger nos pas; *Lucerna pedibus meis Verbum sum, et lumen semitis meis* (*Psal.* CXVIII). En sorte que c'est par la lumière que Dieu a reflétée sur nous que nous pouvons élever notre faible regard jusqu'à sa lumière inaccessible, et pénétrer dans le mystère de ses œuvres; *In lumine tuo videmus lumen.* (*Psal.* XXXV.) Mais, sans cette révélation précédente, sans ce rayon de sa lumière qui nous a donné la première idée de la possibilité de la création par la toute-puissance de Dieu, il aurait été impossible à la raison humaine livrée à elle-même de se former une pareille idée. Il ne serait jamais tombé dans l'esprit de l'homme, l'homme ne se serait jamais douté que le monde n'a pas eu de cause *matérielle* ou de PRINCIPE DE QUOI, *principium ex quo,* et qu'il est sorti du néant, si Dieu n'avait pas été le premier à apprendre à l'homme cette grande vérité.

En vertu de son ineffable faculté qui s'appelle l'*Intellect agent,* et par laquelle l'âme humaine se forme elle-même les idées, l'homme a l'idée *qu'il n'y a pas d'effet sans cause;* et par là la raison a pu parvenir à conclure que le monde, l'œuvre d'une si grande puissance et d'une si grande sagesse, a dû avoir, lui aussi, une cause souverainement puissante et sage. Mais on n'a qu'à rentrer en soi-même pour se convaincre que l'esprit humain, ainsi que

vient de nous le rappeler saint Thomas, ne s'élève aux idées de l'ordre intellectuel que par les fantômes que lui fournit l'ordre matériel, en sorte qu'il ne voit rien ici-bas qu'à l'aide des fantômes; *Intellectus humanus, in statu præsentis vitæ nihil videt sine phantasmate.* (*Passim.*) Or, puisqu'on voit, on sent que *rien ne se produit de rien*, et que la production de quelque chose du néant ne peut nous être représentée par aucun fantôme, nous ne pouvons nous en former aucune idée. L'idée donc de la création est en dehors de toutes les forces, de toutes les facultés de l'esprit humain; et il n'a pu s'y élever sans y avoir été mené par la main de Dieu.

L'histoire de la philosophie nous offre une preuve sans réplique de cette impossibilité. Elle nous apprend que, loin que la raison philosophique ait jamais conçu d'elle-même et proposé l'idée de la création là où on ne la connaissait pas encore, elle l'a toujours repoussée, toujours niée là où on la connaissait, là où on y croyait déjà. L'histoire de la philosophie nous apprend que même le génie a échoué par rapport à cette immense idée : car Platon et Aristote eux-mêmes ne s'en sont pas plus doutés que les autres philosophes; et pour ces deux grands esprits, dont la raison isolée s'est élevée à la plus grande hauteur qu'il soit permis à la raison d'atteindre, Dieu

n'a formé le monde que d'une matière préexistante de toute éternité.

L'histoire de la philosophie nous apprend enfin que la raison philosophique ancienne et moderne, en voulant, en dehors de la révélation divine et des traditions, s'expliquer l'origine du monde, n'a su inventer, ainsi que nous l'avons vu, que le *dualisme*, l'*atomisme*, ou le *panthéisme*, et que, loin d'avoir jamais trouvé l'idée de la création, elle n'a fait que la combattre.

Ce n'est donc pas par un effort de son propre esprit, mais par la lumière d'en haut, que Moïse a connu la vraie origine du monde par création. Cette grande idée, cette profonde et immense vérité n'a pas été, n'a pas pu être une invention de sa raison, mais un éclair de la raison divine.

Moïse, en nous traçant le magnifique chapitre de la création, n'a pas l'air, dit saint Ambroise, d'un historien copiant ce qu'il lit, d'un philosophe écrivant ce qu'il rêve, d'un écolier répétant ce qu'il entend; mais il a l'air d'un témoin oculaire de l'œuvre divine, parce que ce n'est pas aux écoles de la sagesse humaine, mais à l'école de la sagesse divine, que ce grand prophète est allé s'inspirer pour parler comme il a parlé. Ce n'est pas, l'esprit égaré par les vains et fallacieux systèmes de la philosophie, mais c'est, l'esprit éclairé par la grande idée que Dieu lui a donnée de sa toute-puissance et de lui-même, que Moïse a eu le

courage de débuter par ces sublimes paroles : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (1). »

17. Mais l'histoire de la création est vérité non-seulement par les idées qu'elle renferme, mais aussi par le langage dans lequel elle est formulée, et qui évidemment n'est pas de l'homme. Rappelez-vous encore un instant la grande parole, « Je suis celui qui suis, » qui est, en quelque sorte, la préface de l'histoire de la création. Est-ce que l'homme se serait jamais exprimé ainsi par rapport à Dieu, si Dieu ne s'était pas, sous cette grande formule, révélé lui-même?

Il est vrai que l'homme a l'idée de l'*être*. C'est cette idée qui est la base de son intelligence, de sa raison, de son langage. Penser et parler n'est qu'affirmer qu'une chose *est* ou n'*est* pas, *est de cette manière*, et non pas d'*une autre*. Parler, c'est énoncer les états différents, les conditions variées, les nuances multiples de l'Être. Tout le langage de l'homme est dans le *verbe*. Tant que le verbe n'apparaît pas dans la phrase, il n'y a pas de phrase, il n'y a que des mots sans signification, qui ne disent rien, qui n'expriment rien; tout y est obscur et inintelligible. La lumière, dans toute

(1) « Non in persuasione humanæ sapientiæ, nec in philoso-« phiæ simulatoriis disputationibus, sed in ostensione spiritus « et virtutis, tamquam testis divini operis, ausus est dicere : « In principio creavit Deus cœlum et terram. »

élocution, ne jaillit que du *verbe*. Point d'élocution, point de discours sans verbe; et le verbe n'est que l'expression de l'idée de l'*être*. Mais cette grande idée de l'ÊTRE, sans laquelle il n'y a ni raison ni parole, l'homme ne l'a que par emprunt, par concession, par grâce. Cette idée est le reflet de l'intelligence divine dans son intelligence; c'est le Verbe de l'Intelligence incréée, rayonnant d'une manière ineffable dans l'intelligence créée; c'est le Verbe de Dieu produisant le verbe de l'homme, et *éclairant tout homme venant dans ce monde.* Esprit fini donc, n'ayant pas l'idée de l'être en lui-même, par lui-même, l'homme ne peut pas concevoir l'être d'une manière absolue et infinie; il ne peut pas saisir toute la portée de cette idée sans limites et sans détermination. Il n'a pas pu donc renfermer par lui-même, dans un mot, cette immense idée embrassant l'infini, et y résumer tout Dieu. Je défie tous les philosophes qui comprennent l'homme, d'oser affirmer sérieusement que cette immense parole a pu sortir de l'intelligence de l'homme. Non, aucune intelligence créée ne pouvait toute seule s'élever si haut, pénétrer si intimement dans les puissances de Dieu, les sonder avec tant d'aplomb, et plonger son regard dans l'essence infinie, pour comprendre et dire que Dieu est l'ÊTRE, et que l'ÊTRE est Dieu.

Nous connaissons toutes les définitions que l'homme a données de Dieu, sans consulter Dieu

lui-même; ce sont des circonlocutions, des périphrases qui disent plutôt ce que Dieu n'est pas, que ce que Dieu est. Cette formule algébrique, « CELUI QUI EST, » renfermant dans un mot l'idée la plus vraie, la plus complète, la plus parfaite de l'Être infini; cette définition de Dieu à laquelle on ne saurait rien ajouter sans l'amoindrir, l'obscurcir, la circonscrire, l'humaniser, la dégrader, au lieu de la rendre plus imposante et plus claire; cette définition, dis-je, n'a pu être pensée, prononcée que par Dieu lui-même. Dieu seul pouvait nous dire ainsi ce qu'il est; et l'ÊTRE seul, qui se connaît, pouvait affirmer qu'il est l'ÊTRE, et rien que l'ÊTRE. Il n'y a que Dieu qui ait pu parler ainsi de lui-même et se définir ainsi lui-même. Moïse n'ayant donc pu inventer cette définition, ce nom inimaginable, inintelligible, de Dieu, il est nécessairement vrai, absolument vrai que cette grande parole a été la première fois articulée par Dieu même, daignant répondre à son prophète qui lui demandait, « Qui êtes-vous, Seigneur? et comment vous appelez-vous? » et que c'est vraiment Dieu qui, à cette occasion, s'est révélé au monde dans sa vraie nature, dans sa vraie magnificence, dans sa vraie gloire, en disant : « JE SUIS CELUI QUI SUIS. Tu diras aux enfants d'Israël : CELUI QUI EST m'envoie auprès de vous. » Indépendamment donc d'autres preuves, cette parole suffirait à elle seule pour nous rendre certains que Dieu a vraiment

parlé; que l'Écriture sainte est un livre inspiré, un livre divin, que l'homme a écrit de sa main, mais sous la dictée de Dieu; que l'homme a écrit sur la terre, mais à la lumière du ciel.

Il en est de même du premier verset de la Genèse, qui commence l'histoire de la création : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

Grand Dieu, où trouver dans les livres des hommes autant de philosophie avec si peu de rhétorique; autant de pensées dans si peu de mots; autant de grâce avec si peu d'artifice; autant de sublime dans une si grande simplicité; autant de science avec toute absence de prétention!

Ce langage sent le ciel; ces mots portent en relief le cachet de la Divinité. L'homme seul n'a pu écrire cela, parce qu'il n'a pu le penser. Il y a ici quelque chose qui n'est pas de ce monde, une couleur céleste, un vernis divin.

Un historien profane aurait-il tracé ainsi l'histoire de la création du monde? Il aurait cherché à appuyer son récit sur des documents, à l'éclaircir par des raisonnements, à le confirmer par des témoignages, à le faire valoir par des autorités. Il aurait surtont présenté les faits de manière à les rendre acceptables par la raison et même par l'imagination, et en en écartant tout ce que la raison ne peut saisir, tout ce dont la raison s'effraye, se révolte, se scandalise, tout ce qui est au-dessus de la portée, des conceptions de la raison. Et en

effet, ceux qui ont écrit sur l'origine du monde, en dehors de la révélation divine consignée dans les Livres saints, s'y sont pris de cette manière; et ils ne nous ont donné, comme l'a dit le prophète-roi, que des probabilités plus ou moins téméraires, des systèmes plus ou moins absurdes, des poëmes fabriqués à grands frais d'imagination, des romans plus ou moins grossiers, des fables plus ou moins révoltantes; mais ils ne nous ont pas donné, n'ont pu nous donner l'histoire véritable de la création, comme nous l'offre le LIVRE de la loi de Dieu; *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua*. (*Psal.* CXIII).

Mais le grand législateur des Hébreux s'y est pris d'une manière bien différente. Il déroule sous les yeux du lecteur une immense série de faits merveilleux, étonnants, sans faire de raisonnements, sans apporter de preuves, sans y ajouter des commentaires, sans invoquer des autorités; et par là il se pose, il s'indique, il se prouve un homme écrivant sous la dictée de la *Sapience* divine, assuré de la lumière céleste qui l'éclaire, tranquille sur la parole divine qu'il entend, plein de confiance dans le souffle surnaturel qui l'inspire, certain de la vérité qu'il annonce, fort de l'autorité que Dieu lui donne, et ayant l'air de nous dire : J'ai vraiment vu, j'ai vraiment entendu le Seigneur; et voilà ce qu'il m'a ordonné de vous dire. Au nom donc de ce Dieu aussi infaillible qu'il est puis-

sant, il en est ainsi ; croyez ; *Vidi Dominum, et hæc dixit mihi.*

18. J'ai l'avantage de parler ici à un auditoire choisi, à des hommes d'esprit et de cœur, à de nobles intelligences, aussi bien qu'à des âmes élevées. Tout ce que, en fait de littérature et de philosophie, le génie de l'homme a enfanté de plus grand, de plus sublime et de plus beau vous est connu, vous est familier. Or, je vous défie de me trouver, dans tout ce qui est sorti du cerveau et de la plume de l'homme, rien qui approche, même de loin, de la naïveté élevée et de la facilité profonde, de la simplicité sublime des paroles sacrées que je viens de vous expliquer, et par lesquelles le dogme de la création nous a été révélé.

On a dit que le style, c'est l'homme. Rien n'est plus vrai. Mais voyez de près, examinez sans prévention, jugez sans fanatisme ce qui excite en vous les sentiments de l'admiration et du plaisir, en un mot ce qui vous paraît *beau*, dans les écrits de l'homme. Qu'est-ce que vous y trouvez le plus souvent? Des métaphores heureuses qui en font les frais, des mots bien arrangés, des tours bien choisis, des pointes d'esprit, des phrases sonores, des locutions recherchées ; et rien qui, à une intelligence solide, à un goût exercé, à un odorat délicat, ne sente l'art, l'esprit, la difficulté. Il faudrait avoir vu à leur travail les plus grands écrivains,

pour savoir ce que leurs pièces, qui paraissent les plus naïves et les plus spontanées, leur ont coûté de patience, de peine, de temps, d'encre et de papier, et combien il leur a fallu d'art pour cacher leur art. Dans ces écrits si admirables et si admirés, l'esprit y petille bien plus que la vérité; la délicatesse, l'élégance, la grâce des formes y trahit la pauvreté du fond. On croit y voir des artistes s'efforçant de rehausser par l'éclat des ornements la banalité des pensées. C'est la pauvreté se parant d'oripeaux pour feindre la richesse; c'est la laideur se fardant pour affecter la beauté; c'est le petit esprit cherchant, par de petits moyens, à se donner de l'importance, à couvrir par le prestige des mots le défaut de la grandeur des idées. C'est là, en général, le style de l'homme.

Mais, dans les passages de la Bible que je viens de mettre sous vos yeux, c'est le style de la magnificence et de la majesté; c'est la grandeur des choses qui relève la vulgarité des mots; c'est le sublime de la pensée qui rehausse la simplicité des expressions.

En lisant Virgile, j'éprouve du plaisir; en lisant Platon, j'admire; mais en lisant Moïse, j'adore. Ailleurs c'est de l'esprit, souvent encore c'est de la pédanterie; ici c'est de la véritable *Sapience*. Ailleurs je n'entends que des écoliers; ici j'entends le maître. Ailleurs c'est le langage de la terre; ici c'est le langage du ciel. Ailleurs c'est la

parole de l'homme; ici c'est la parole de Dieu.

Quel philosophe, quel poëte aurait su imaginer des mots aussi profonds, des tours aussi heureux, des phrases aussi énergiques, des locutions aussi neuves, aussi heureuses que ceux que nous offre l'histoire de la création tracée par Moïse, dont la signification est immense, la portée sublime, la grandeur infinie?

L'homme n'a jamais parlé de cette manière..... Je me trompe; tous les écrivains sacrés, tous les prophètes, tous les évangélistes, comme on vient de le voir, ont le même style; mais c'est qu'ils ont tous écrit sous la même dictée : tous ont été éclairés par la même lumière, et poussés par la même inspiration d'en haut; c'est qu'ils ont tous été les écoliers du même précepteur, les secrétaires du même maître, l'Esprit de Dieu.

Convenez, d'après tout cela, vous qui connaissez le style de l'homme, qu'ici ce n'est et ne peut être que le style de Dieu; que Dieu s'est fait des historiens dignes de lui, et que l'œuvre de Dieu est racontée dans un style divin.

Or si le style en est divin, la pensée en est de toute nécessité divine, elle aussi. Ce n'ont été et ne pouvaient être que des pensées divines, que Dieu a fait exprimer dans un style divin. Ces pensées, aussi bien que le style qui les exprime, ne sont que de Dieu, n'ont été inspirées, suggérées que par Dieu, ne sont en quelque sorte que Dieu

lui-même; et dès lors elles ne sont et ne peuvent être que vérité.

Si quelqu'un de vous ne voyait ici que la pensée de l'homme, le langage de l'homme, il me donnerait une bien triste idée de lui-même. Non-seulement il ne serait pas chrétien, il ne serait ni littérateur ni philosophe, puisqu'il se serait trompé d'une manière si grossière en prenant pour la philosophie de l'homme, pour le style de l'homme, la philosophie et le style de Dieu. Je serais, à mon grand regret, obligé de le considérer comme l'un de ces malheureux chez qui l'orgueil et la volupté ont émoussé tout sens spirituel, tout sens moral, — cet odorat de l'âme qui flaire Dieu, qui le sent de loin, qui court après lui pour s'attacher à lui, vivre de lui et avec lui. — Je serais obligé de le considérer comme l'une de ces intelligences ignorantes et grossières, qui ne voient plus que la matière là où est l'esprit, qui ne voient plus que l'homme là où est Dieu. Je serais obligé de lui dire, d'après les Livres saints eux-mêmes, non-seulement qu'il n'est qu'un athée en religion, mais aussi qu'il n'est qu'un sophiste en philosophie, un pédant en littérature, et, en fait d'entendement, une brute sans entendement; *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (*Psal.* XXXI). *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei* (I *Corinth.*, II).

Or, vaut-il la peine, pour un être raisonnable, de renoncer aux magnifiques splendeurs de la foi,

pour descendre si bas dans la hiérarchie des êtres? Ne vaut-il pas mieux rester ce que Dieu nous a faits, des hommes, en restant sincèrement et constamment chrétiens?

19. Mais résumons dans quelques mots les graves et importants sujets que nous avons traités cette année (1). L'histoire de la philosophie, à la main, nous avons vu d'abord que toujours et partout, en rejetant le dogme de la création, la raison philosophique, comme l'ont remarqué Lactance et Bossuet, a perdu toute règle de vérité, est tombée en toute espèce d'erreurs. Nous avons vu qu'en dehors du dogme de la création, il n'y a pas moyen de se rendre compte, non-seulement de l'existence du monde, mais pas même d'un seul, du plus petit, du plus vulgaire de ses phénomènes; qu'en dehors du dogme de la création, non-seulement on ne saurait assigner une raison, une raison suffisante, adéquate, précise, certaine, complète, mais pas même une raison probable, apparente, spécieuse, de l'origine des choses; qu'en dehors du dogme de la création, non-seulement on n'a pas la vraie lumière, mais on ne peut pas même avoir de ces fausses lueurs qui frappent au moins les yeux, si elles ne les éclai-

(1) La conférence sur le dogme de *la résurrection des morts* se trouvera dans notre troisième volume.

rent, touchant ces immenses problèmes, ces phénomènes immenses de la grandeur, de la variété, de la perfection des êtres, de l'existence du mouvement, de l'ordre, de l'harmonie de l'univers; mais que tout est incertitude, obscurité, ténèbres. Nous avons vu enfin que le DUALISME, le PANTHÉISME, l'ATOMISME, les seuls systèmes qu'en dehors de la révélation divine, la philosophie humaine ait su inventer pour se rendre compte de ces faits merveilleux, ne sont rien moins que des systèmes philosophiques; que tous sont creux, vains, puérils, ridicules, incompréhensibles, révoltants, contradictoires, absurdes, et nullement admissibles par la raison. Nous avons trouvé la preuve incontestable, frappante de cela dans ce fait que, comme l'a remarqué saint Basile, la raison philosophique même qui a bâti ces systèmes ne s'y est jamais arrêtée, ne les a jamais acceptés d'une manière définitive; et qu'après les avoir adorés dans un temps et démolis dans un autre, elle a fini par les balayer tous en masse, comme ne pouvant satisfaire la raison, comme contraires à la raison, pour crier tout haut : ON NE SAIT RIEN DE RIEN, et s'abîmer dans le scepticisme et s'y perdre. Tandis qu'au contraire le dogme de la création, seul système *possible*, *raisonnable*, *concevable* pour l'esprit humain; seul système recélant, par la manière dont il nous a été révélé, la plus grande *magnificence*, la plus haute

philosophie, la plus éclatante *vérité*; triomphant des ravages du temps, et des attaques de la raison, et des passions des hommes, a surnagé et surnage toujours à la surface de toutes les erreurs; est resté et reste toujours debout dans la conscience et la foi de l'univers!

Raison humaine, abaisse-toi donc; rougis de toi-même, et des erreurs et des blasphèmes que tu as osé opposer à la révélation du dogme de la création! Raison humaine, humilie-toi devant la grandeur de la raison divine, et avoue que le dogme de la création que l'Église te propose, elle ne l'a puisé que dans la révélation de Dieu, ne l'a formulé que sur la parole de Dieu, ne l'a appris que dans la vision de Dieu, à l'école de Dieu; qu'elle ne te trompe pas, pas plus qu'elle ne se trompe elle-même; *Vidi Dominum, et hæc dixit mihi;* et dans cette humiliation et dans cet aveu tu trouveras ta lumière, ta règle, ton guide, ton élévation, ta grandeur dans le temps, et ton bonheur dans l'éternité : *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Ainsi soit-il.

FIN DU SECOND VOLUME DES CONFÉRENCES.

TABLE ANALYTIQUE.

PRÉFACE.

DIXIÈME CONFÉRENCE.

ONZIÈME CONFÉRENCE.

IMPORTANCE DU DOGME DE LA CRÉATION, RÉSULTANT DES ÉGAREMENTS DE LA RAISON PHILOSOPHIQUE MODERNE.

Pages.

QUATORZIÈME CONFÉRENCE.

SUITE DES ATTAQUES CONTRE LE DOGME DE LA CRÉATION. — L'ATOMISME.

QUINZIÈME CONFÉRENCE.

FIN DE LA TABLE.







